



Kant und seine Vorgänger.

Was wir von ihnen lernen können.

Von

Goswin Uphues,
Professor der Philosophie in Halle.

Ἐκ τῶν ὑπαρχόντων τὰ ἄριστα ποιεῖν.
Aristoteles.

Ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina.
Thomas v. Aquin.



Berlin.
C. A. Schwetschke und Sohn.
1906.

Vorwort.

Mit Platon und Kant stellen wir die für alle Wissenschaft entscheidende Frage: Gibt es etwas Allgemeingültiges für alle Denkenden? und suchen diese Frage nach der Methode, die beiden Denkern gemeinsam ist, zu beantworten. Indem wir im Sinne beider das Allgemeingültige für alle Denkenden als Wert bezeichnen, fragen wir weiter: Gibt es Erkenntniswerte auf dem Gebiete der Wahrnehmung, der Erfahrung, des Bewußtseins? Gibt es Willenswerte? Gibt es Gefühlswerte unter den Willensgefühlen, insbesondere religiöse Gefühle, die alle anerkennen müssen? Gibt es Gefühlswerte unter den Erkenntnisgefühlen, insbesondere ästhetische Gefühle, die alle anerkennen müssen? Ich glaube alle diese Fragen nach der Methode Kants bejahend beantworten zu können. Kants Lehren vom Ding an sich, vom Ich der Apperzeption, von der Autonomie des Willens und von der Teleologie bedürfen einer Berichtigung und Ergänzung, die ich zu geben versuche. Nur die Fragen nach dem Allgemeingültigen auf dem Gebiete der Erfahrung und des Willens werden von Kant bejahend beantwortet. Das hängt mit seiner Lehre vom Ding an sich zusammen. Der Berichtigung und Ergänzung dieser Lehre sind deshalb zwei Dritteile meiner Schrift gewidmet. Ich konnte diese Berichtigung und Ergänzung nur geben, in dem ich das Substanzgesetz auf das Raumgesetz, das Kausalitätsgesetz

auf das Zeitgesetz zurückführte und über jenes hinaus das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit, über dieses hinaus das Gesetz des hinreichenden Grundes geltend machte. Man wird diese Gesetze, die in allen unsern Wahrnehmungen und Erfahrungen funktionieren, anerkennen müssen, aber auch gegen die Zurückführung von Substanz und Kausalität auf Raum und Zeit keine begründeten Einwendungen erheben können.

Alles kommt auf die Frage nach der Wahrnehmung zurück und die Beantwortung dieser Frage hängt von der Frage nach dem Erkennen ab. Was heißt Erkennen? war der Titel meiner Probevorlesung, mit der ich 1884 meine Vorlesungen an hiesiger Universität begann. Auch die gegenwärtigen Untersuchungen führen mich immer wieder auf diese Frage zurück. Die Beseitigung des aus dem englischen Empirismus stammenden falschen Begriffs des Erkennens ist ein Hauptziel derselben. Der Wahrnehmung waren meine Schriften Wahrnehmung und Empfindung 1888 und Psychologie des Erkennens 1893 gewidmet, denen in den folgenden Jahren eine größere Zahl von Abhandlungen über denselben Gegenstand folgten. Es hat lange gedauert, bis ich erkannte, daß sich die Wahrnehmungsfrage nicht nach der psychologischen Methode, sondern nur nach der transzendentalen Methode Kants lösen läßt. Hier gebe ich diese Lösung.

Die Unterscheidung der Gesetze des Widerspruchs und der Kausalität, wie ich sie hier entwickle, war Gegenstand meines ersten öffentlichen Vortrages 1862. Das, was ich hier Antinomie von Raum und Zeit nenne, wurde bereits in meinen Schriften 1874 und 1876 hervorgehoben. Die Freiheit als Möglichkeitsbedingung der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung, von der ich hier rede, wurde zuerst in meiner Abhandlung über Pestalozzis Psychologie und Ethik 1899 anerkannt. So haben mich die Gedanken der gegenwärtigen Schrift viele Jahre hin-

durch begleitet. Ich habe immer wieder auf dieselben zurückkommen müssen — für mich natürlich ein Grund mehr an ihnen festzuhalten.

Die ablehnende Haltung vieler wissenschaftlichen Forscher gegenüber der Religiösität, die immer und notwendig eine nicht bloß geschichtlich orientierte, sondern auch geschichtlich gebundene ist, hat ihren Grund in einer falschen Naturphilosophie, wie die ablehnende Haltung vieler unserer Zeitgenossen gegenüber der Rechtsordnung des Staates in einer falschen Geschichtsphilosophie. Diese falsche Geschichtsphilosophie ist glänzend widerlegt. Ich suche hier die falsche Naturphilosophie zu widerlegen durch den Nachweis, daß auch der Teleologie eine wissenschaftliche Berechtigung zuerkannt werden muß.

Unsern Psychologisten, die aus den Empfindungen die Welt aufbauen zu können glauben, und unsern Formalisten, die neben den Empfindungen noch allgemeingültige Gesetze annehmen, sie aber nur auf die Empfindung angewendet wissen wollen und, abgesehen davon, für nichts halten, habe ich nicht zu Dank schreiben können, auch nicht schreiben wollen. Wir sind alle Metaphysiker, im Denken wie im Leben. Ein Philosoph, der das wissenschaftliche Recht der Metaphysik verkennt, sägt den Ast ab, auf dem er sitzt. Das kann man vor allem von Kant lernen.

Halle, den 20. Februar 1906.

Inhaltsverzeichnis.

Namen- und Sachregister.

A.

B.

C.

D.

E.

N.

O.

P.

R.

S.

T.

U.

V.

W.

Z.

Kant und Christian Wolf.

Immanuel Kant ist ein Kind seiner Zeit wie wir alle. Er geht aus der deutschen Aufklärung hervor und gehört ihr an. Der Apostel der Aufklärung Christian Wolf, der ein Menschenalter hindurch die Gedankenwelt Deutschlands beherrscht, wird von Kant wiederholt als der „berühmte Wolf" bezeichnet und als „Urheber der Gründlichkeit in den Geisteswissenschaften" gepriesen. Das ist begreiflich: die Bücher Wolfs lagen damals dem philosophischen Unterricht zugrunde, der Wolfianer Martin Knutzen war Kants Lehrer in der Philosophie und von ihm hoch geschätzt. Selbst ein Friedrich der Große, der Philosoph auf dem Throne, stand in dieser Hinsicht unter dem Banne seiner Zeit. Den von seinem Vater vertriebenen Philosophen rief er gleich bei seinem Regierungsantritt zurück und überhäufte ihn mit Ehren; er ließ sich sogar aus seinen nach unserer Ansicht sehr seichten philosophischen Werken einen Auszug in französischer Sprache anfertigen „zum eigenen Gebrauch".

Christian Wolf hat die tiefen Gedanken von Leibniz zu einer öden Schulweisheit verflacht, seine Philosophie ist darum ihrem Gehalt nach typisch für das, was man als Scholastizismus brandmarkt, nicht die Systeme der

großen Denker des Mittelalters, die in einem anderen Verhältnis zu ihrem Lehrer Aristoteles stehen. Auch ihrer Form nach trägt die Philosophie Wolfs das Gepräge einer Schulweisheit, und in dieser Hinsicht hat sich Kant bei der Darstellung seiner epochemachenden neuen und großen Gedanken dem Einfluß Wolfs nicht entziehen können. Der für Schulzwecke manchmal nützliche, aber wie eine Schablone wirkende Rubrizierungs- und Schematisierungseifer mit den gleichmäßig sich wiederholenden oft nutzlosen Definitionen und Einteilungen — die charakteristischen Kennzeichen des echten Scholastikers — sind von Wolf auch auf Kant übergegangen und haben die Lektüre seiner Hauptwerke, insbesondere der Kritik, dem Leser nicht bloß erschwert, sondern auch ungenießbar gemacht. Von Christian Wolf hat Kant auch die Auffassung der Metaphysik als einer Wissenschaft aus bloßen Begriffen übernommen, an der er bis zu seinem Tode festgehalten hat. Es ist die Auffassung des Rationalismus nicht bloß Wolfs, sondern auch seiner Vorgänger Deskartes', Spinozas, Leibniz', dessen Grunddogma lautet: Es gibt eine Erkenntnis von Tatsachen aus reiner Vernunft, mit andern Worten eine Metaphysik aus bloßen Begriffen. Kant hat mit Recht die Metaphysik in diesem Sinne bekämpft und ist insofern über den Rationalismus seiner Zeit hinausgegangen. Ob er aber auch ein Recht hatte, die Metaphysik der Aristoteliker des Mittelalters ohne weiteres mit der Metaphysik der Rationalisten auf eine Stufe zu stellen und in der Voraussetzung, daß es keine andere Metaphysik als diese geben könne, alle Metaphysik als Wissenschaft für unmöglich zu erklären,

das ist eine andere Frage, die einer näheren Untersuchung bedarf.

Der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

Den klassischen Beleg für die Richtigkeit ihres Grunddogmas fanden die Rationalisten Deskartes, Spinoza, Leibniz und insbesondere Wolf in dem sogenannten ontologischen Beweise für das Dasein Gottes. Dieser zuerst von Anselm von Kanterbury aufgestellte und von den großen Philosophen und Theologen des Mittelalters nachdrücklich bekämpfte Beweis war im Mittelalter völlig von der philosophischen Tagesordnung verschwunden, wurde aber von den Koryphäen des Rationalismus in der Philosophie der neueren Zeit wieder aufgefrischt und in naiv gläubiger Weise vorgetragen, offenbar weil die Widerlegungen der mittelalterlichen Philosophen wie überhaupt die mittelalterliche Philosophie der Vergessenheit anheimgefallen war. Nach dem ontologischen Beweise soll aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes auf die Notwendigkeit seiner Existenz geschlossen werden. Würde das allervollkommenste Wesen nicht existieren, so könnte es ein vollkommneres Wesen geben, das alle seine Vollkommenheiten besäße und dazu noch die Existenz. Die Einwendung, daß auf diese Weise auch die Existenz einer allervollkommensten Insel, wie jedes andern beliebigen Dinges dargetan werden könne, wurde mit der richtigen Bemerkung zurückgewiesen, daß es sich bei Gott als dem Wesen, von dem alles andere

abhängt und der von keinem andern abhängen kann, also durch sich selbst existiert, doch anders verhalte als bei den übrigen Dingen. An diese richtige Bemerkung knüpft dann die endgültige Widerlegung des ontologischen Beweises an, wie sie von den großen Denkern des Mittelalters vorgetragen wurde. Gott, der von keinem andern abhängt, ist das durchsichseiende Wesen. Was der Megariker Diodoros Kronos irrigerweise von allem möglichen behauptet, daß es nämlich nur möglich ist, weil es wirklich ist, das gilt in der Tat von Gott. Wäre Gott nicht wirklich, so wäre er auch nicht möglich, er wäre vielmehr unmöglich. Insofern kommt Gott als dem durchsichseienden Wesen die Existenz notwendig zu, sie ist mit dem Begriff des durchsichseienden Wesens gegeben. Aber von einer Notwendigkeit der Existenz kann erst geredet werden, wenn die Existenz bewiesen ist. Zuerst muß bewiesen werden, daß es ein durchsichseiendes Wesen gibt, dann erst kann die Notwendigkeit dieser Existenz aus dem Begriff des durchsichseienden Wesens abgeleitet werden. Dieser Beweis aber kann nur geführt werden, indem wir von den wirklich existierenden abhängigen und bewegten Dingen, die eine Ursache und einen Beweger voraussetzen, ausgehen und so auf eine letzte Ursache und einen letzten Beweger schließen, der keine weitere Ursache, keinen weiteren Beweger voraussetzt und insofern ein durchsichselbstseiendes Wesen bildet. Aber die Existenz abhängiger und bewegter Dinge vorausgesetzt muß eine letzte Ursache oder ein letzter Beweger, also ein durchsichseiendes Wesen, angenommen werden. Denn wenn wir die Zahl der von

den abhängigen und bewegten Dingen geforderten Ursachen und Beweger auch als unendlich denken, so würde diese unendliche Reihe doch aus lauter abhängigen Gliedern bestehen, also so lange ohne Halt und Bestand in der Luft schweben, als nicht ein über ihnen stehendes, sie alle umfassendes, verursachendes und bewegendes, aber selbst nicht mehr verursachtes und bewegtes Wesen, also ein durchsichseiendes Wesen zu ihnen hinzugedacht würde. Das ist der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes, den die Denker des Mittelalters gegen den ontologischen Beweis ins Feld führen, und man wird dem Gedankengang desselben, insofern er seine Spitze gegen den ontologischen Beweis richtet, Anerkennung zollen müssen.

Kant und der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

Kant macht sich mit dem ontologischen Beweise merkwürdig viel zu schaffen. In seiner Doktordissertation vom Jahre 1755 hält er offenbar noch an diesem Beweise fest. Aus der Möglichkeit, daß überhaupt etwas ist, wird hier auf die Existenz eines notwendigen Wesens, aus der Denkbarkeit der Dinge auf die Notwendigkeit göttlicher Existenz geschlossen. Ebenso in seiner acht Jahre später (1763) erschienenen Schrift: Einzig möglicher Beweisgrund für das Dasein Gottes. Hier schließt er: Dasjenige, mit dessen Verneinung alle Möglichkeit des Seins aufgehoben würde, muß notwendig existieren. Von allem außer ihm ist denkbar, daß es nicht wäre, von ihm allein ist das undenkbar, es muß notwendig existieren. Man sieht, Kant be-

gnügt sich nicht mit der einfachen Wiederholung des ontologischen Beweises, er sucht demselben eine andere Gestalt zu geben, aber der zugrunde liegende Gedankengang bleibt derselbe. An die Stelle des Begriffs der Vollkommenheit tritt hier der Begriff der Möglichkeit, und aus ihm wird die Notwendigkeit der Existenz eines Grundes der Möglichkeit ganz in ontologischer oder rationalistischer Weise abgeleitet. Daß wir von der Existenz eines Etwas, das auch nicht sein kann, und insofern bloß möglich ist, ausgehen müssen und so erst auf einen Grund seines Seinkönnens oder seiner Möglichkeit schließen und daraus die Unmöglichkeit des Nichtseins oder die Notwendigkeit des Seins dieses Grundes, falls er nämlich letzter Grund ist, ableiten können, wie es von den Gegnern des ontologischen Beweises immer behauptet wurde, entgeht Kant. Er steht noch auf dem Boden des Rationalismus und hält an dem Dogma fest, daß es eine Erkenntnis von Tatsachen aus reiner Vernunft oder aus bloßen Begriffen gibt. Erst in der Kritik der reinen Vernunft vollzieht sich bei Kant die entschiedene Abkehr von diesem Dogma. Aus bloßen Begriffen — so ist hier seine Überzeugung — läßt sich die Existenz nicht herausklauben. Sie steht überhaupt nicht auf einer Stufe mit den in den Begriffen gegebenen Prädikaten der Dinge. In diesem Sinne heißt es: Durch Anschauungen werden uns Gegenstände gegeben, durch Begriffe werden sie gedacht. Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen leer. Die Empfindungen sind das Kriterium der Wirklichkeit (nach dem zweiten Postulat des empirischen Denkens). Der

ontologische Beweis kann jetzt auch in seiner Umformung nicht mehr festgehalten werden, er wird völlig preisgegeben. Es ist eben ein großer Unterschied, wie Kant drastisch sagt, ob ich hundert Taler im Kopfe oder in der Tasche habe. Daß die von den Gegnern des ontologischen Beweises erbrachte Widerlegung ihm unbekannt ist, zeigt sich hier recht deutlich. Er versucht nämlich den kosmologischen Beweis auf den ontologischen zurückzuführen und glaubt ihn dadurch als falsch erweisen zu können, während gerade umgekehrt die mittelalterlichen Gegner des ontologischen Beweises zeigen, daß der ontologische Beweis nur unter Voraussetzung des kosmologischen als Schluß von der durch den kosmologischen Beweis begründeten Existenz eines letzten Grundes auf die Notwendigkeit dieser Existenz irgendeine Bedeutung hat oder irgendeine Geltung in Anspruch nehmen kann.

Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes.

Auf dem von Kant versuchten Wege läßt sich der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes nicht umstoßen, wohl aber können wir ganz in seinem Sinne Einwendungen gegen denselben geltend machen, die das um eine Begründung des Daseins Gottes und um die Aufrechterhaltung der Metaphysik bemühte Denken in eine ganz andere Richtung weisen. Der kosmologische Beweis geht davon aus, daß es entstehende, sich ändernde, bewegte, also abhängige und zufällige Dinge wirklich

gibt. Und das heißt doch, daß sie unabhängig von uns nicht bloß, sondern von allen Denkenden vorhanden sind und somit vom Erkennen weder erzeugt noch verändert werden. Unabhängigkeit von uns ist dasselbe mit Objektivität und diese dasselbe mit Allgemeingültigkeit für jedermann, wie ohne weiteres einleuchtet, und Kant in den Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik ausdrücklich erklärt. Was heißt das aber Allgemeingültigkeit für jedermann? Für jedermann der Vergangenheit und der Zukunft, für alle Zeit. Also hat das, was wirklich unabhängig von uns vorhanden ist, eben deswegen eine Bedeutung für alle Zeit, es ist um dieser seiner Wirklichkeit willen überzeitlich oder hat einen Ewigkeitscharakter, wie immer das mit seinem zeitlichen Entstehen, seinem Verändert- und Bewegtwerden in Einklang gebracht werden kann. Woher erhalten aber diese entstehenden, veränderlichen und beweglichen, abhängigen und zufälligen Dinge diese überzeitliche Bedeutung und diesen Ewigkeitscharakter, den sie haben müssen, um wirklich von uns und allen andern Denkenden unabhängig vorhanden sein zu können, wie es im kosmologischen Beweise vorausgesetzt wird? Aus sich selbst können sie ihn nicht haben, woher anders soll also diese ihre Bedeutung und dieser ihr Charakter stammen, als aus einem Überzeitlichen und Ewigen, in dem sie ihren Grund haben, eben jenem durchsichseienden Wesen, das durch den kosmologischen Beweis erschlossen werden soll? Wer erwägt, daß in der Annahme wirklicher von uns und allen Denkenden unabhängiger Dinge schon die Überzeitlichkeit und Ewigkeit ihrer Bedeutung und

Geltung mitgedacht wird, kann sich kaum der Folgerung entziehen, daß das, was aus ihnen im kosmologischen Beweise erschlossen werden soll, eigentlich schon in der Annahme dieser Dinge enthalten ist, ja den Möglichkeitsgrund dieser Annahme bildet. Die folgende Erwägung weist in dieselbe Richtung. Die Begriffe des Abhängigen und Zufälligen als des Auchnichtseinkönnenden oder Auchandersseinkönnenden, von denen die kosmologische Beweisführung ausgeht, sind offenbar abgeleitet, wie allein schon die negativen Bestimmungen, die sie enthalten, zeigen. Die Begriffe der Unabhängigkeit und Notwendigkeit sind früher als sie in unserm Denken und gehen ihnen voran. Mit jedem Erkenntnisvorgang verbindet sich das Bewußtsein der Objektivität und das heißt der Unabhängigkeit des Erkenntnisgegenstandes und ebenso das Bewußtsein des hic et nune Nichtandersseinkönnens oder der Notwendigkeit, wie immer sich diese Unabhängigkeit und Notwendigkeit des Erkenntnisgegenstandes mit seiner Abhängigkeit und Zufälligkeit vertragen mag. Es fragt sich, ob wir diese ursprünglichen Begriffe der Unabhängigkeit und Notwendigkeit nicht als Maßstab anlegen, wenn wir die Dinge als abhängig und zufällig beurteilen. Platon würde diese Frage bejaht haben, wer sie aber bejaht und den Grund der Unabhängigkeit und Notwendigkeit in dem durchsichseienden Wesen findet, das durch den kosmologischen Beweis erschlossen wird, kann Kant nicht unrecht geben, wenn er gegen die ganze alte Metaphysik, welche ihren Mittelpunkt im kosmologischen Beweise hat, den Vorwurf erhebt, daß sie eine Wissenschaft aus bloßen Begriffen sei und insofern

als Wissenschaft nicht anerkannt werden könne. Denn unter Voraussetzung der Richtigkeit unserer Darlegung werden in der Tat die Begriffe der Unabhängigkeit und Notwendigkeit im kosmologischen Beweise hypostasiert, es wird aus ihnen selbst auf die Existenz eines entsprechenden, nämlich des durch sich seienden Wesens geschlossen.

Die neue Metaphysik.

Können wir, wie es scheint, mit der alten Metaphysik nicht von den als existierend aufgefaßten Dingen zu ihrem letzten Grunde aufsteigen und müssen wir die Metaphysik in diesem Sinne preisgeben, so fragt sich darum doch noch, ob wir alle metaphysischen über die Erfahrung hinausgehenden Denkbemühungen als unzulänglich und unstatthaft verwerfen müssen, oder nicht vielmehr die Metaphysik der Alten durch eine andersartige und neue ersetzen dürfen. Kant selbst gibt uns den Fingerzeig zu dem Wege, auf dem eine neue Metaphysik in Angriff genommen werden kann. Er geht von der Voraussetzung aus, daß es objektive für alle Denkenden gültige Erkenntnisse, insbesondere in der Mathematik und den erklärenden Naturwissenschaften, wirklich gibt und sucht nun die Möglichkeitsbedingungen der Objektivität und Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnisse festzustellen. Nicht um das Zustandekommen des Bewußtseins der Objektivität und Allgemeingültigkeit handelt es sich für Kant. Das wäre Gegenstand einer bloß psychologischen Forschung, die über die Berechtigung dieses Bewußtseins keine Auskunft geben kann. Kant will den objektiven

und allgemeingültigen Grund und das Recht dieses Bewußtseins erforschen, immer voraussetzend, daß wir in den Wissenschaften, namentlich in der Mathematik und den erklärenden Naturwissenschaften, objektive und allgemeingültige Erkenntnisse wirklich besitzen. In diesem Sinne will er die Allgemeingültigkeit und Objektivität unserer Erkenntnisse begründen und rechtfertigen oder, was dasselbe heißt, die Möglichkeitsbedingungen derselben feststellen. Das ist offenbar keine bloß psychologische, sondern eine erkenntnistheoretische Untersuchung. Kant bezeichnet sie als metaphysische Deduktion darum, weil diese Möglichkeitsbedingungen der Objektivität und Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnisse auch die Erfahrung allererst möglich machen und deshalb nicht aus der Erfahrung stammen können oder, wie er es ausdrückt, apriorisch sind. Das ist der Weg zu einer neuen Metaphysik, für den uns Kant einen Fingerzeig gibt. Er hat auch in seiner Inauguraldissertation De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis vom Jahre 1770 ganz im Sinne dieser neuen Metaphysik einen Beweis für das Dasein Gottes versucht, in einer Schrift, mit der er den ersten und wesentlichsten Schritt zur Kritik der reinen Vernunft tat, wie allgemein anerkannt wird. Mit dieser Schrift und diesem Beweise haben wir uns später zu beschäftigen.

Man kann die alte Metaphysik als die Wissenschaft von den Möglichkeitsbedingungen des Seins der Dinge, wofür gewöhnlich gesagt wird Wissenschaft von den letzten Gründen des Seienden, bezeichnen und muß dem gegenüber die neue Metaphysik für die Wissenschaft

von den Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis, ihrer Objektivität und Allgemeingültigkeit erklären.

Kant und Wolf über das Kausalitätsgesetz.

Nicht bloß durch Bekämpfung der Metaphysik als einer Wissenschaft aus bloßen Begriffen ist Kant über den Rationalismus Wolfs hinausgegangen, sondern noch in einem andern Punkte hat er sich von den Anschauungen Christian Wolfs freigemacht und ihnen gegenüber eine selbständige Stellung eingenommen schon in seinen vorkritischen Schriften. Wolf führte wie, soviel ich sehe, auch die mittelalterlichen Philosophen das Gesetz der Kausalität: Was geschieht, entsteht, anfängt, hat eine Ursache auf das Gesetz des Widerspruchs zurück. Der Satz: Alles hat seinen Grund entweder in sich oder außer sich ergibt sich freilich nach der in ihm enthaltenen Disjunktion sofort aus dem Gesetze des Widerspruchs, da das Außersich gleich Nichtinsich ist. Aber er setzt eben voraus, daß alles einen Grund haben müsse. Will man deshalb auch das Gesetz der Kausalität mit diesem Satze verselbigen, — wogegen wir allerdings Einwendungen erheben müssen — so ist damit doch keineswegs bewiesen, daß sich das Gesetz der Kausalität auf das Gesetz des Widerspruchs zurückführen läßt. Kant hat deshalb mit vollem Recht in seiner Kritik der reinen Vernunft das Kausalitätsgesetz für einen synthetischen Satz erklärt, bei dem das Prädikat nicht im Subjekt enthalten ist und also auch nicht nach dem Gesetz des Widerspruchs oder der

Identität aus ihm abgeleitet werden kann. Aber schon lange vorher in seiner vorkritischen Zeit hat ihm die Anschauung Wolfs über das Kausalitätsgesetz Bedenken erregt und Schwierigkeiten gemacht. Das zeigt die 1763 von Kant herausgegebene Schrift Versuch die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, in der Kant sich in einer der Anschauung Wolfs ganz entgegengesetzten Weise äußert. Ausgehend von dem Unterschied der logischen Repugnanz (Sein und Nichtsein) und der Realentgegensetzung (Kapital und Schulden) kommt er hier auf die wichtige Frage: „Wie etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität (des Enthaltenseins des letzteren in dem ersteren) fließe, das möchte ich mir gerne deutlich machen können. Durch die Worte Ursache, Kraft läßt sich Kant, wie er hier sagt, nicht abspeisen; denn „wenn ich etwas als Ursache auffasse, dann ist es leicht, die Folge nach der Regel der Identität einzusehen". Der Einfluß Humes, den Kant schon 1762 kennen gelernt hatte, und für dessen Denken die Kausalität den Mittelpunkt bildete, ist hier unverkennbar.

Deutlicher noch macht sich dieser Einfluß in der durch ihre Darstellung ausgezeichneten 1766 erschienenen Schrift Kants geltend, die den Titel hat Träume eines Geistersehers. Hier erklärt er, wie etwas die Ursache eines andern sein könne, das sei unmöglich jemals aus der Vernunft einzusehen, dieses Verhältnis müsse lediglich aus der Erfahrung gewonnen werden. Hume fand bekanntlich den Grund für die Annahme eines ursächlichen Verhältnisses zwischen den Dingen in der Wiederholung der Aufeinanderfolge, der dadurch erzeugten Ge-

wöhnung und dem mit ihr verbundenen Gefühl der Notwendigkeit der Aufeinanderfolge. Alle Erfahrung wird dadurch für Hume rein subjektiv, sie hat keinerlei logischen oder Erkenntniswert, was natürlich ihren biologischen oder Lebenswert nicht beeinträchtigt. Wie Kant es sich gedacht hat, daß das ursächliche Verhältnis aus der Erfahrung gewonnen werden müsse, ist nicht klar. Wenn er aber behauptet, daß das ursächliche Verhältnis nicht aus der Vernunft eingesehen werden könne, so meint er damit offenbar, daß die Wirkung nicht in der Ursache enthalten sein und also auch nicht aus ihr nach der Regel der Identität abgeleitet werden könne. Sicher hält Kant ebenso in den Träumen eines Geistersehers wie in dem Versuch die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, daran fest, daß das Kausalitätsgesetz nicht, wie der Rationalist Wolf wollte, auf das Gesetz des Widerspruchs zurückgeführt werden kann. Anscheinend sucht er in dieser Schrift eine Stellung über dem Gegensatz des Empirismus eines Hume und des Rationalismus Wolfs zu gewinnen. Verspottet er doch hier ebenso diejenigen, welche „sich grausamer Erfahrungserkenntnisse rühmen und den Aal der Wissenschaft beim Schwanz zu erwischen suchen“, wie diejenigen, welche „von der Vernunft ausgehen und das aus ihr Abgeleitete durch ein Hinschielen auf die Erfahrung mit ihr in Einklang zu bringen suchen“. Ganz klar ist die Stellung Kants zum Kausalitätsgesetz erst in der Kritik der reinen Vernunft. Hier betont er: Das, was aufeinanderfolgt, was im einzelnen Falle Ursache und Wirkung ist, daß Brot z. B. den Körper nährt, kann nur

aus der Erfahrung entnommen werden; daß aber allem, was entsteht oder anfängt, ein anderes vorangeht, auf das es nach einer Regel folgt oder, daß das Entstehende oder Anfangende notwendig eine Ursache haben muß, wird nicht aus der Erfahrung, sondern apriori oder durch reine Vernunft erkannt.

Kant und die Mathematik.

Kant sagt von sich, er sei von jeher in die Metaphysik verliebt gewesen. Mit größerem Rechte kann man ihn einen Liebhaber der Mathematik und Naturwissenschaften nennen. Neben den philosophischen Schriften verfaßte er eine Reihe von naturwissenschaftlichen Arbeiten, und auch in seinen philosophischen Schriften spielten Mathematik und Naturwissenschaft keine geringe Rolle. Sie vor allem gelten ihm als unumstößliche Errungenschaften und Besitztümer des menschlichen Geistes, ihren Sätzen glaubt er unbedingt Objektivität und Allgemeingültigkeit beilegen zu können. In seiner 1763 verfaßten, 1764 erschienenen Schrift Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral — einer Preisarbeit, für die der Preis nicht Kant, sondern seinem Mitbewerber Mendelssohn zuerkannt wurde — vergleicht Kant in einer für seine Entwicklung bedeutungsvollen Weise die mathematische Methode mit der philosophischen. Die Mathematik, so setzt er hier auseinander, betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Philosophie hingegen die Dinge unter den Zeichen in abstracto. Eben darum gilt dem Mathematiker eine be-

stimmte gezeichnete Figur für alle Figuren derselben Art und der an dieser Figur geführte Beweis für allgemeingültig. Was Kant sagen will, ist ganz klar. In der Mathematik ist der Begriff z. B. eines Dreiecks das erste, nach ihm werden die verschiedenen Figuren konstruiert, gezeichnet oder bloß vorgestellt. Ganz anders in der Philosophie. Hier gehen wir von den Dingen oder Gegenständen aus, die wir mit Worten, d. h. Symbolen allgemeiner oder abstrakter Begriffe bezeichnen. In der Mathematik ist die Übereinstimmung der Begriffe mit dem Gegenstand (den gezeichneten oder vorgestellten Figuren) von vornherein sicher, in der Philosophie ist sie zweifelhaft. Auf den von ihm entdeckten synthetischen Charakter der Mathematik hindeutend fügt er freilich nicht ganz verständlich hinzu: In der Mathematik werden die Begriffe durch Synthese gewonnen, in der Philosophie sind sie gegeben (?) und werden durch Analyse näher bestimmt. Wie nahe kommt Kant schon hier dem Gedanken Platons, nach dem „die Mathematiker sich in der Geometrie der sichtbaren Gestalten des Dreiecks, der Diagonale nur als Bilder oder Schatten bedienen, indem sie von dem Dreieck oder Viereck selbst ihren Beweis führen und auf das ‚beständig Seiende' hinschauen, das man nicht wohl anders sehen kann als mit dem Verstande". Freilich betont Kant hier noch mit dem Bischof Warburton, daß nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung ihrer Methode in der Philosophie, wie sie von den more mathematico demonstrierenden Rationalisten, z. B. Spinoza, gehandhabt wurde. Später erhält gerade

die Methode der Mathematik, für die der Begriff das erste ist und der Gegenstand nach ihm gebildet wird, in seiner Kritik der reinen Vernunft eine entscheidende Bedeutung, wenngleich sich Kant niemals zu der Höhe der platonischen für die Erkenntnistheorie höchst fruchtbaren Auffassung der Mathematik erhoben hat. Immerhin ist Kant, wie diese Schrift zeigt, weit entfernt von der Auffassung Humes, der in dem 1738 erschienenen Treatise die Allgemeingültigkeit der mathematischen Erkenntnisse preisgibt. (In dem 1748 erschienenen Inquiry kehrt Hume wieder zu der allgemein menschlichen Überzeugung von der Allgemeingültigkeit der mathematischen Erkenntnisse zurück.) Merkwürdig, daß Kant Locke nicht erwähnt, der doch in seinen Essays Buch IV Kapitel III, 29 die mathematischen Wahrheiten, den Dreiecksatz z. B., für absolut notwendig erklärt und Kapitel IV, 6 hinzufügt, daß dieser Satz auch von den wirklichen Dingen gelte, die wir unter dem Gesichtspunkt der mathematischen Ideen betrachten, mögen wir auch nie Dinge finden, die den mathematischen Ideen genau entsprechen. Freilich war Locke kein Mathematiker; ließ er sich doch von seinem Freunde Newton einen Auszug aus seiner philosophia naturalis machen mit Ausschluß der mathematischen Beweisführungen. Andererseits legte Kant der Philosophie Lockes auch kein allzugroßes Gewicht bei. Er rühmt von ihm, daß er die eingebornen Ideen bekämpfte; den Ausdruck Ding an sich nimmt er von Locke an, aber er hält doch seine Arbeit für bloß empirische Psychologie.

Kant und das Raumproblem.

Die Mathematik, die Kant schon in der Schrift Versuch die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, gestreift hatte, sollte sein Nachdenken noch länger beschäftigen. Sie trat nunmehr in der Gestalt des Raumproblems in seinen Gesichtskreis. Euler hatte 1748 im Gegensatz zu Leibniz, der Raum und Zeit für das Nebeneinander und Nacheinander der Dinge, also für ein bloßes Verhältnis erklärte, in Übereinstimmung mit Newton behauptet, der Raum habe unabhängig von aller Materie eine eigene Realität. Mit Bezug hierauf schrieb Kant 1768 seine Schrift Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume, in der er „nicht bloß den Mechanikern, wie Herr Euler vorhatte, sondern sogar den Meßkünstlern einen überzeugenden Grund an die Hand geben will, mit der ihnen gewöhnlichen Evidenz die Wirklichkeit des absoluten Raumes behaupten zu können". Die Apriorität des Raumes und der Zeit hatten schon vor Kant Euler und Newton eingesehen. Das Neben- und Nacheinander, in dem der Raum und die Zeit nach Leibniz bestehen soll, kann ja gar nicht zustande kommen, wenn nicht die nebeneinanderliegenden und aufeinanderfolgenden Teile im Raum und in der Zeit sind. Dasselbe gilt von den nebeneinanderliegenden und aufeinanderfolgenden Gesichts- und Tastempfindungen, aus denen unsere Empiristen Raum und Zeit ableiten zu können glauben. Das Neben- und Nacheinander ist also weit entfernt Raum und Zeit bilden zu können, setzt vielmehr zu seinem

Zustandekommen Raum und Zeit voraus. Kant führt nun in seiner Schrift für die Apriorität des Raumes in der Tat einen neuen, sehr augenscheinlichen Beweis ins Feld. Man kann den rechten Handschuh nicht an der linken Hand anziehen, die rechte und linke Hand trotz genauer Übereinstimmung ihrer Teile nicht miteinander zur Deckung bringen. Allgemein ausgedrückt: Symmetrische Gebilde zeigen, daß ihr vollständiger Bestimmungsgrund nicht in der Lage ihrer Teile zueinander, sondern überdies in der Beziehung zum allgemeinen Raum besteht. Soweit die Ausführungen dieser neuen Schrift Kants.

Aber was soll der absolute, d. h. von den Dingen unabhängige Raum und die absolute Zeit sein? Das ist die Frage, die Kant nach dem Erscheinen dieser Schrift schwer auf die Seele fällt. Nach neueren Untersuchungen, die sich auf einen Brief Kants an Garve aus dem Jahre 1798 stützen, kommt er zu einer Beantwortung dieser Frage durch Erwägungen, die der ersten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft entsprechen. Nach dieser Antinomie führt sowohl die Annahme, daß der Raum keine Grenze und die Zeit keinen Anfang hat, wie die entgegengesetzte, daß der Raum eine Grenze und die Zeit einen Anfang hat, zum Widerspruch, wenn wir unter Raum und Zeit mit Newton und Euler für sich bestehende Dinge denken. Die erstere Annahme schließt die Unendlichkeit des erfüllten Raumes und der erfüllten Zeit ein, aber diese Unendlichkeit ist eine einseitige, die in allen ihren Teilen den je vorausliegenden und als unendlich vorausgesetzten Raum wie die je vorausliegende und als unendlich vorausgesetzte Zeit begrenzt, also eine endliche

oder begrenzte Unendlichkeit, die sich selbst widerspricht. Die letztere Annahme schließt den leeren Raum und die leere Zeit ein. Da wir aber nur durch das, was Raum und Zeit erfüllt, Räume und Zeiten unterscheiden können, so ist man unter dieser Voraussetzung außerstande, den Anfang der Zeit und die Grenze des Raumes zu bestimmen. So führt auch diese Annahme zum Widerspruch. Kant findet darin einen Beleg dafür, daß man aus bloßen Begriffen alles beweisen kann oder daß die Metaphysik in diesem Sinne dialektisch ist, d. h. sich selbst widerspricht, was er als Dialektik der reinen Vernunft bezeichnet. Was hat Kant nun mit dieser Antinomie bewiesen? Ohne Zweifel, daß Raum und Zeit nicht mit Euler und Newton als für sich bestehende Dinge betrachtet werden können. Der Gedanke liegt nahe, daß Raum und Zeit, wenn sie nicht für sich bestehende Dinge sein können, bloße Formen der Anschauung sein müssen. Diesen Gedanken hat Kant sich zu eigen gemacht, und so ist er, wie es scheint, zu der Annahme gekommen, Raum und Zeit seien bloße Formen der Anschauung, einer Annahme, der er zuerst in der 1770 erschienenen Schrift De mundi sensibilis et intelligibilis forma et principiis Ausdruck verleiht.

Kants Inauguraldissertation.

Erster Teil.

Kant legt auf diese unter dem Namen der Inauguraldissertation oft zitierte und behandelte Schrift das größte Gewicht. Alle vor 1770, also vor dieser Schrift erschienenen Schriften mit Ausnahme der naturwissenschaftlichen will er nicht mehr gelten lassen. In der Tat enthält diese Schrift bereits den Grundgedanken der Kritik der reinen Vernunft, des Kantischen Hauptwerkes, wenigstens die eine Hälfte desselben. Unterschieden wird die sinnliche und die Verstandeserkenntnis: jene erkennt die Dinge, wie sie erscheinen, diese wie sie sind. Aber die sinnliche Erkenntnis wird nicht mehr mit der Leibniz-Wolfschen Philosophie als eine verworrene betrachtet wie noch 1764 in der Schrift Von der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral. Stoff der sinnlichen Erkenntnis sind die Empfindungen, die durch die apriorischen Formen von Raum und Zeit ihre bestimmte, durchsichtig klare Gestalt erhalten, wie die mathematischen Gebilde deutlich zeigen. (Für die Geometrie soll der Raum, für die Mechanik die Zeit, für die Arithmetik Raum und Zeit, die nach Kant für die Zahlvorstellungen unentbehrlich sind, maßgebend sein; wir merken schon hier an, daß das Zählen freilich nur in der Zeit geschehen kann, daß aber das mit den Zahlen Gemeinte raum- und zeitlos ist.)

Das bleibt nun Kants feststehende Ansicht und wird auch in dem wichtigsten Teil der Kritik der reinen Vernunft, in der transzendentalen Ästhetik des näheren begründet. Was werden wir nun hierzu sagen? Zunächst die Unterscheidung einer sinnlichen und Verstandeserkenntnis, welche Kant von der Leibniz-Wolfschen Schule übernimmt und an der er auch in der Kritik der reinen Vernunft festhält, können wir nicht anerkennen. Das Erkennen geht allerdings dem Urteil voran, aber kann von uns doch nur in gedanklich und sprachlich in Worten oder Wortvorstellungen formulierten Urteilen erfaßt werden, nur in ihnen ist es uns zugänglich. In den Urteilen müssen wir die in ihnen verbundenen Vorstellungen von dem mit den Urteilen Gemeinten, dem eigentlichen logischen Subjekt des Urteils, von dem die Vorstellungen ausgesagt werden, sorgfältig unterscheiden. Für dieses in den Urteilen Gemeinte erheben wir in allen Urteilen, die einen Erkenntniswert haben, den Anspruch, daß es allgemeingültig für alle Denkenden ist. Darin besteht gerade die Objektivität des Urteils. Das gilt auch von den Wahrnehmungsurteilen, wie wir im Gegensatz zu den Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik Kants behaupten müssen. Wenn ich sage, das Zimmer ist warm oder ich fühle das Zimmer warm, so erhebe ich damit den Anspruch, daß ich das Zimmer warm finde, solle objektiv oder für alle Denkenden gelten. Nun ist das Urteil auch nach Kant Sache des Verstandes. Also werden wir behaupten müssen, daß alle Erkenntnis, sofern sie für uns faßbar und uns zugänglich ist, als Verstandeserkenntnis betrachtet werden muß.

Kant hat mit Euler und Newton bewiesen, daß Raum und Zeit apriorisch sind, d. h. nicht aus dem Neben- und Nacheinander der Dinge abgeleitet werden können, vielmehr die Voraussetzung des Neben- und Nacheinander bilden; er ist durch Erwägungen, die der ersten Antinomie entsprechen, im Gegensatz zu Euler und Newton, zu dem wichtigen Gedanken gekommen, daß Raum und Zeit nicht für sich bestehende Dinge sein können. Darauf stützt sich, soviel wir sehen, die hier gemachte Annahme, daß Raum und Zeit bloße Formen der Anschauung sind. Ist diese Annahme richtig? Zunächst ist einleuchtend, daß sie sich nicht als Schlußfolgerung aus dem von ihm Erwiesenen und als richtig Erkannten ergibt. Sie ist insofern eine Hypothese, die in der Inauguraldissertation nicht begründet wird, auch in der Kritik der reinen Vernunft nicht. Zweifellos sind uns die räumlichen Gebilde und zeitlichen Bewegungsvorgänge in Empfindungen gegeben, die dadurch, daß wir sie als ein Nebeneinander und Nacheinander auffassen, zu Anschauungen werden. Da diese Auffassung der Empfindungen nur durch Raum und Zeit möglich ist, so ist nichts dagegen einzuwenden, wenn wir Raum und Zeit als Formen der Anschauung für die räumlichen Gebilde und zeitlichen Bewegungsvorgänge bezeichnen. Aber das Wort Form hat hier doch eine ganz bestimmte Bedeutung. Jede Empfindung erhält durch diese Auffassung ihre ganz bestimmte, nur ihr eigentümliche unübertragbare Stelle im Raum und ferner, sofern es sich um die Bewegungsvorgänge handelt, auch ihre ganz bestimmte, nur ihr eigentümliche unübertragbare Stelle in der Zeit, ihre räumliche und zeitliche

Entfernung voneinander ist dadurch nach Richtung und Weite festgelegt, die räumlichen Gebilde und die zeitlichen Bewegungsvorgänge erhalten auf diese Weise eine feste, gesetzmäßige Gestalt. Das Wort Form der Anschauung hat darum hier die Bedeutung Gesetz der Anschauung und wird auch von Kant in diesem Sinne gebraucht. Raum und Zeit sind die Gesetze, nach denen wir aus den Empfindungen ein anschauliches Neben- und Nacheinander, eben die anschaulichen, räumlichen Gebilde und die anschaulichen zeitlichen Bewegungsvorgänge gestalten. Wenn wir das Wort Form in diesem Sinne fassen, werden wir uns der Annahme Kants, daß Raum und Zeit Formen der Anschauung sind, nicht entziehen können, müssen ihr vielmehr durchaus zustimmen. Aber wir dürfen dann die nähere Bestimmung bloße Formen außer im Gegensatz zu der Annahme Eulers und Newtons nicht allzusehr betonen. Gehen Raum und Zeit darin auf, erschöpfen sie darin ihr ganzes Sein und Wesen, daß sie den Empfindungen anhängende Formen bilden, sind sie abgesehen davon nichts, wie behauptet wird, und gilt das gleiche sogar auch von den Zahlen gegenüber den gezählten Dingen (Goldschmidt Mellins Marginalien zur Kritik der reinen Vernunft S. VI. u. S. 4), was können dann Raum und Zeit anders sein als das Neben- und Nacheinander, das nach Kant doch erst durch sie zustande kommen soll. Es kann also gewiß nicht Kants Meinung sein, daß Raum und Zeit bloße Formen der Anschauung sind und abgesehen davon nichts sind. Raum und Zeit sind Gesetze für das Zustandekommen der Anschauung.

Auch das kann Kants Meinung nicht sein, daß diese

Gesetze erst ihre Gültigkeit erhalten durch Anwendung auf die Empfindungen, wie von anderer Seite behauptet wird, derart, daß wir für sie keinerlei Geltung in Anspruch nehmen können, wenn es keine Empfindungen gibt, auf die sie angewendet werden können. Es sind apriorische Gesetze, für die Kant Unabhängigkeit von den Dingen, von ihrem Neben- und Nacheinander in Anspruch nimmt. Durch sie erhalten die räumlichen Gebilde und die zeitlichen Bewegungsvorgänge ihre bestimmte, feste Gestalt, insbesondere die räumlichen Gebilde durch das Raumgesetz, so daß die einzelnen geometrischen Gesetze z. B. für das ebene Dreieck als Besonderungen des Raumgesetzes betrachtet werden müssen. Diese geometrischen Gesetze sind wie das Raumgesetz apriorisch, allgemeingültig und notwendig unabhängig von den Dingen. Sie würden auch gelten, wenn unsere Empfindungen so beschaffen wären, daß wir sie gar nicht auf diese Empfindungen anwenden könnten, wenn vielmehr die Beschaffenheit der Empfindungen uns veranlaßte, sie zu räumlichen Gebilden eines vier- oder n-dimensionalen Raumes zu gestalten. Natürlich gelten dann für diese räumlichen Gebilde andere Gesetze als für unsere jetzigen räumlichen Gebilde, die dem dreidimensionalen Raum angehören, aber auch diese Gesetze behielten trotzdem ihre volle Gültigkeit, obgleich wir sie nicht anwenden könnten. Empfindungen sind relativ verschieden bei verschiedenen Personen und zu verschiedenen Zeiten wie die Erfahrung lehrt. Haben Raum und Zeit, abgesehen von ihrer Anwendung auf die Empfindungen, keinerlei Geltung, so werden sie mit den Empfindungen in das Gebiet des

bloß Relativen herabgezogen, sie verlieren ihren apriorischen Charakter und werden zu etwas bloß Empirischem. Diese Ansicht kommt auf dasselbe hinaus, wie die andere, daß Raum und Zeit, abgesehen davon, daß sie Formen der Anschauung sind, nichts sind. Es bleibt für beide Ansichten nichts anderes übrig als das anschauliche empirische Neben- und Nacheinander, die nach Kant erst durch den von ihnen verschiedenen apriorischen Raum und die von ihnen verschiedene apriorische Zeit zustande kommen.

Was ist Raum und Zeit?

Man wird fragen: Was soll das heißen, Raum und Zeit haben auch Geltung, wenn es gar keine Empfindungen gibt, auf die sie angewendet werden können, und sind insofern nicht bloße Anschauungsformen, die im Neben- und Nacheinander uns zum Bewußtsein kommen. Es möge gestattet sein, auf diese Frage zunächst mit einem Hinweis auf einen Satz des Thomas v. Aquin zu antworten: Ratio circuli et duo et tria esse quinque habent aeternitatem in mente divina. Ich darf auch wohl erinnern an das Immerseiende Platons, worauf die Mathematiker ihren Blick richten, wenn sie mit gezeichneten oder vorgestellten Figuren oder Linien hantieren, das nach ihm nicht mit den Sinnen, sondern nur mit dem Denken erfaßt werden kann. Aber bleiben wir bei Kant stehen! Was ist der Raum, die Zeit nach ihm, abgesehen von ihrer Anwendung auf die Empfindungen? Offenbar etwas in unserm Bewußtsein, das ge-

staltend auf unsere Empfindungen wirkt. Wir würden das einen Begriff nennen, der in unserm Bewußtsein funktioniert. Aber was ist hier unter Bewußtsein zu verstehen? Ist es nichts anderes als das individuelle Bewußtsein? Dann ist Raum und Zeit auch wie dieses Bewußtsein etwas Individuelles, etwas Empirisches und gilt nur für das individuelle Bewußtsein. Man wird im Anschluß an die Erörterungen der Kritik der reinen Vernunft auf das „Bewußtsein überhaupt" zurückgreifen müssen, wenn man die Apriorität von Raum und Zeit festhalten will. Soll dieses Bewußtsein überhaupt eine bloße Form sein, die all unserm Denken anhaftet oder dasselbe begleitet, dann können auch Raum und Zeit nur bloße Formen sein. Sollen sie nicht bloße Formen sein, dann bleibt nur übrig entweder mit den Indern die individuellen Bewußtseine, das Ich mit dem Du und das Du mit dem Ich zu verselbigen oder die individuellen Bewußtseine mit einem allumfassenden, eben dem göttlichen Bewußtsein in Zusammenhang zu bringen, in dem die apriorischen Gesetze Raum und Zeit ihren letzten Grund haben.

Um uns klar darüber zu werden, was Raum und Zeit eigentlich sind, tun wir am besten, die geometrischen Gebilde und ihre Gesetze, die ja nur Besonderungen des allgemeinen Raumgesetzes sind, zum Vergleich heranzuziehen. Raum und Zeit sind das Gesetz, das formierende, gestaltende Prinzip der Empfindungen, das aus ihnen Anschauungen macht. Sie verhalten sich zu diesen Anschauungen wie beispielsweise das Gesetz oder die Formel der Ellipse zur vorgestellten oder gezeichneten Ellipse, das in dieser vorgestellten oder gezeichneten Ellipse

nur seine annähernde Darstellung finden kann, wie das von allen vorgestellten und gezeichneten geometrischen Gebilden und ihren Gesetzen gilt. Linien ohne Breite, wie sie ihrem Begriffe oder Gesetze nach sein sollten, kann man weder vorstellen noch zeichnen, und und noch mehr gilt das von den Punkten, die ihrem Begriff oder Gesetze nach gar keine Ausdehnung haben. So müssen eigentlich in dem vorgestellten oder gezeichneten Dreieck im Widerspruch mit seinem Begriff oder Gesetz die Winkel weniger als zwei Rechte betragen. Wichtig ist, daß die Darstellung der Gesetze der geometrischen Figuren in diesen Figuren immer mit individuellen Unterschieden behaftet ist: sie kann größer, kleiner, in verschiedenen Farben, mit kräftigen oder schwachen Zügen gegeben werden, während das Gesetz für alle diese verschiedenen Darstellungen eins und dasselbe oder allgemeingültig ist. Es ergibt sich daraus, daß wir zu den Gesetzen dieser Figuren, z. B. zum Gesetz von der Winkelsumme im Dreieck, nicht durch Messung derselben oder der entsprechenden Gebilde in der erscheinenden Welt gelangen können. Da eine solche Messung immer nur eine annähernde Übereinstimmung mit dem Gesetze ergibt, so kann sie uns höchstens zur Aufstellung des von den Figuren und Gebilden in der Tat völlig verschiedenen Gesetzes veranlassen, aber niemals Grund dieser Aufstellung oder Quelle der Erkenntnis der Gesetze sein. Die Gesetze sind in der Tat das logisch Frühere gegenüber diesen Figuren und Gebilden, die nur durch diese Gesetze zustande kommen; diese Gesetze sind eben Besonderungen des allgemeinen Raumgesetzes,

welches das in allen diesen Figuren und Gebilden wiederkehrende Nebeneinander erzeugt.

Wir können diese Gesetze und darum auch das Raumgesetz nur mit dem Denken erfassen, wie Platon richtig bemerkt. Aber alles, was wir denken wollen, müssen wir uns, wie schon Aristoteles, der große Schüler Platons, hervorhebt, in Anschauungen verdeutlichen, d. h. in ursprünglichen oder wiederauflebenden Empfindungen versinnlichen. Denn anschauen können wir nur Empfindungen. So müssen wir auch das Gesetz der Ellipse uns durch eine Anschauung versinnlichen oder näherbringen, obgleich wir ganz wohl wissen, daß dieses Gesetz etwas ganz anderes ist als seine Versinnlichung. So können wir uns auch Raum und Zeit immer nur vergegenwärtigen in ihren Produkten, in den durch sie erzeugten Anschauungen, obgleich schon der klar erkannte apriorische Charakter von Raum und Zeit beweist, daß sie etwas von diesen Anschauungen Verschiedenes sein müssen. Daß wir bei Raum und Zeit Gesetz und Anschauung nicht in der gleichen Weise gegenüberstellen können, wie die Gesetze der geometrischen Figuren und diese Figuren, kommt daher, daß Raum und Zeit das allgemeinste Gesetz der räumlichen Gebilde und zeitlichen Vorgänge sind. Darum entschwindet uns das gedankliche und begriffliche Gesetz des Raumes und der Zeit und bleibt nur oder fast nur der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit übrig. Könnten wir die Gesetze der räumlichen Gebilde und der zeitlichen Vorgänge in eine Formel zusammenfassen oder auf ein allgemeines Gesetz zurückführen, dann würden wir diese Formel oder dieses Gesetz in ähnlicher Weise

dem anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit gegenüberstellen, wie wir die Gesetze der geometrischen Figuren den geometrischen Figuren gegenüberstellen. Da wir dies nicht können, so tritt das Gesetz des Raumes und der Zeit in unserem Bewußtsein gegenüber dem anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit in den Hintergrund oder wird fast aus unserem Bewußtsein verdrängt. Das zeigt sich deutlich bei Kant, der in seiner Kritik der reinen Vernunft fast nur vom anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit redet und dadurch der Annahme Vorschub leistet, als ob er nur den Raum und die Zeit als Anschauung kennt.

Von diesem anschaulichen Raum und von dieser anschaulichen Zeit handelt Kant in der ersten Antinomie mit ihren Erörterungen über den unendlichen und leeren Raum und die unendliche und leere Zeit — von nichts anderem. Gesetze sind natürlich weder unendlich noch endlich, sondern entweder apriorisch und allgemeingültig oder empirisch und nicht allgemeingültig, und für Kant sind Raum und Zeit apriorisch und allgemeingültig. Wenn er von Unendlichkeit und Endlichkeit des Raumes und der Zeit spricht, was beides auf den leeren Raum und die leere Zeit hinauskommt, so kann sich das nur auf den anschaulichen Raum und die anschauliche Zeit beziehen. Wenn wir ein räumliches Gebilde oder einen zeitlichen Vorgang begrenzt finden, d. h. keine über die Grenze hinausgehenden entsprechenden Empfindungen mehr haben oder, was dasselbe ist, nicht wissen, was an sie räumlich angrenzt oder ihnen zeitlich vorangeht oder nachfolgt, so schafft

die reproduktive Phantasie sofort Empfindungsstoff von wiederauflebenden Empfindungen herbei, den wir nach den Gesetzen des Raumes und der Zeit als ein Neben- und Nacheinander auffassen. Das ist dann der leere Raum und die leere Zeit. Wenn wir uns den leeren Raum vorstellen oder ins Leere schauen, haben wir immer ein halbdunkles Graues vor uns: das ist der von der Phantasie herbeigeschaffte Empfindungsstoff, den wir als leeren Raum anschauen. Das gleiche gilt auch von der leeren Zeit. Ebenso, wenn wir uns die Welt überhaupt als räumlich und zeitlich unbegrenzt vorstellen, ist es die reproduktive Phantasie, welche jenseits der Grenzen unserer wirklichen Empfindungen oder der wirklich angeschauten Dinge neuen, unbegrenzt gedachten Empfindungsstoff erzeugt, der räumlich und zeitlich angeschaut wird. Das ist dann der sogenannte unendliche Raum oder die unendliche Zeit, nicht wirklich unendliche Anschauungen, die es ja gar nicht geben kann, sondern nur bis ins Unendliche erweiterbare Anschauungen.

Kants Inauguraldissertation.

Zweiter Teil.

Im ersten Teil seiner bedeutungsvollen Schrift handelt Kant von der sinnlichen Erkenntnis. Sie kommt durch Verbindung der Anschauungsformen Raum und Zeit mit den Empfindungen zustande. Durch sie lernen wir nach

Kant die Dinge kennen, wie sie erscheinen. Im zweiten Teile seiner Schrift handelt er von der Verstandeserkenntnis, durch die wir nach ihm die Dinge kennen lernen sollen, wie sie sind. In diesem zweiten Teile gibt Kant eine eingehende Darstellung seiner Metaphysik vom Jahre 1770, in der auch die alte Metaphysik, nämlich der kosmologische Beweis, noch eine Rolle spielt, hingegen die neue Metaphysik, insbesondere der Beweis für das Dasein Gottes als der Möglichkeitsbedingung der Beziehung unserer Erkenntnis auf die wirklichen Dinge, kürzer als der Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis den breitesten Raum einnimmt und die ausführlichste Begründung findet. Es wird am besten sein, wenn wir hier Kant möglichst selbst reden lassen. „Wenn man Raum und Zeit für die reelle und absolut notwendige Gemeinschaft aller Dinge und Vorgänge hält, so hat man nicht nötig, noch weiter nach dem Ursprung der Beziehungen, nach der Urbedingung des Zusammenhangs der Dinge, nach den Prinzipien der wahren Weltordnung zu forschen. Jetzt aber, nachdem wir bewiesen haben, daß der Begriff des Raumes nur die Gesetze unserer subjektiven Sinnlichkeit, nicht die Bedingungen der Objekte selbst betrifft, bleibt diese bloß durch intellektuelle Erkenntnis lösbare Frage in ihrer vollen Geltung. Auf welches Prinzip gründet sich jenes Verhältnis aller Substanzen, dessen sinnliche Anschauung der Raum heißt? Wie ist jene wechselseitige Gemeinschaft der Dinge möglich, kraft deren sie zu demselben Ganzen gehören, das wir mit dem Worte Welt bezeichnen? Weil uns die Dinge in der Zeit als voneinander abhängig erscheinen, können sie ihren Grund

nicht in sich selbst haben, setzen also eine Ursache voraus, die von ihnen verschieden und außerweltlich ist. Weil sie uns im Raum als in durchgängiger Gemeinschaft stehend erscheinen, muß die Weltursache eine einzige sein." Bis hierher wiederholt Kant den Gedankengang des kosmologischen Beweises, neu ist nur der Gedanke von der wechselseitigen Gemeinschaft der Dinge.

An diesen Gedanken knüpft dann seine zur neuen Metaphysik in unserm Sinn gehörende Ausführung an, nämlich sein Beweis für das Dasein Gottes als des Möglichkeitsgrundes der Beziehungen der Dinge untereinander im allgemeinen, wie insbesondere als des Möglichkeitsgrundes der Beziehung unseres Erkennens zu den wirklichen Dingen. Im siebzehnten Paragraphen erklärt er ausdrücklich, daß verschiedene Dinge nur dadurch miteinander in Beziehung treten können, wenn ein über ihnen stehendes Drittes diese Beziehung ermöglicht. Durch seine Existenz hat jedes Ding höchstens eine Beziehung auf seine Ursache, nicht auf ein anderes Ding. Zur Ermöglichung dieser Beziehung zu anderen Dingen bedarf es eben dieses Dritten. Später wird dann dieses Dritte mit der einen alles umfassenden und darum unendlichen Gottheit verselbigt, da alle Dinge miteinander in Beziehung treten können. Sehen wir zunächst von dieser näheren Bestimmung des Dritten ab, so wird man die Grundlage des Beweises als unantastbar und unverbrüchlich bezeichnen müssen. Sogar die Beziehung der Verschiedenheit und Gleichheit der Dinge setzt ein solches Drittes voraus und nicht minder die Bewegungsübertragung wie jede ursächliche Beziehung, was wir später sehen werden.

Auch aus der Kritik der reinen Vernunft ist kein Gegengrund gegen diesen Beweis zu entnehmen. Unter Voraussetzung dieses Möglichkeitsgrundes der Beziehung der Dinge aufeinander glaubt Kant gegenüber der Theorie des Occasionalismus und der prästabilierten Harmonie an dem System des influxus physicus der alten Schule festhalten zu müssen, also an der Theorie, daß den Dingen Kräfte innewohnen, vermöge deren sie aufeinander einwirken können, also auf Grund des über ihnen stehenden die Beziehungen ermöglichenden Dritten. Man wird auch hiergegen, soviel ich sehe, keine begründeten Einwendungen erheben können. Sicher hält Kant diesen Beweis für das Dasein Gottes zur Zeit, wo er die Inauguraldissertation schreibt, für durchaus stichhaltig. Dagegen spricht nicht, wenn er (§ 27) sagt: „Die Natur der Kräfte, welche die wechselseitige Beziehung der geistigen Substanzen und ihr Verhältnis zu den Körpern ausmachen, bleibt dem menschlichen Verstand völlig verborgen." Ob wir die Natur der Kräfte, welche Kant mit den Anhängern des influxus physicus annimmt, und die aus ihnen sich ergebende nähere Beschaffenheit der Beziehungen der Dinge untereinander kennen oder nicht, ist gleichgültig. Nicht aus der näheren Beschaffenheit der Beziehungen wird auf das über ihnen stehende Dritte geschlossen, sondern einfach aus ihrem Vorhandensein, das sich aus den Dingen, zwischen denen die Beziehungen bestehen, nicht erklären läßt.

Kant gibt nun seinem Beweise noch eine besondere Wendung, durch welche Gott als die Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis im Sinne der neuen Metaphysik, wie wir sie erklärt haben, erwiesen wird. „Der

menschliche Geist", so sagt er, „kann von den Dingen außer ihm nur dann affiziert werden und seinem Anblick kann sich die unermeßliche Welt nur dann öffnen, wenn er selbst mit allen andern Dingen von derselben Kraft des einen Urwesens getragen wird." Gott ist mit andern Worten die letzte Möglichkeitsbedingung unseres Erkennens. Im Anschluß hieran bezeichnet dann Kant die Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit, Raum und Zeit, als göttliche Erscheinungsformen, den Raum als die Erscheinung der Allgegenwart und die Zeit als die Erscheinung der Ewigkeit. Es entgeht ihm nicht, daß er mit dieser Betrachtungsweise sich jener Lehre des Malebranche nähere, nach der wir alle Dinge in Gott schauen. Aber „es scheint geratener", wie er hinzufügt, „uns nahe an der Küste der nach dem beschränkten Maße unseres Verstandes möglichen Einsichten zu halten, als in das hohe Meer mystischer Spekulationen hinauszusegeln". Gewiß hat er darin recht und er hätte sich um deswillen die Ausdeutung von Raum und Zeit als göttlicher Erscheinungsformen sparen können.

Daß die Beziehung der Dinge zueinander und die Gemeinschaft, durch welche sie die eine Welt bilden, besteht, glaubt Kant daraus schließen zu können, daß die Dinge uns in Raum und Zeit erscheinen. Darauf stützt sich seine Beweisführung. Aber woher weiß Kant, daß uns die an sich seienden Dinge in Raum und Zeit erscheinen? Daß durch Raum und Zeit in ihrer Anwendung auf die Empfindungen die Anschauungen der räumlichen Gebilde und zeitlichen Bewegungsvorgänge, überhaupt unsere ganze Anschauungswelt zustande kommt,

wollen wir ihm gerne zugeben und nehmen wir mit ihm an. Aber warum ist diese Anschauungswelt eine Erscheinung der wirklichen Dinge? Ich suche vergebens nach einem Beweis dafür bei Kant. Und doch müßte das bewiesen werden. Es ist doch keineswegs selbstverständlich. Gewiß, die räumlichen Gebilde und die zeitlichen Bewegungsvorgänge sind bloße Abstraktionen, wenn ihnen nicht Dinge, wirklich seiende Dinge zugrunde liegen; eine Bewegung können wir als wirklich seiende Bewegung gar nicht anders denken, als wenn wir ihr ein Ding zugrunde legen und sie als Bewegung dieses Dinges auffassen. Aber von Abstraktionen in diesem Sinne können wir nur reden, wenn wir Dinge voraussetzen, von denen wir abstrahieren; und die Notwendigkeit, die Bewegung als Bewegung eines Dinges zu fassen ist doch noch kein Beweis für die Existenz dieses Dinges. Ebenso von Erscheinung können wir nur reden unter Voraussetzung eines Etwas, das erscheint. Wenn Kant aber unsere Anschauungswelt ohne weiteres als eine Erscheinung der wirklich seienden Dinge auffaßt und dann wieder von dieser Erscheinung auf die Beschaffenheit der wirklich seienden Dinge schließt, fällt er dann nicht in den Fehler der alten Metaphysik zurück, welche die Dinge als abhängig und zufällig auffaßte, was nur unter Voraussetzung des Begriffs des Unabhängigen und Notwendigen möglich ist, und dann doch aus den so aufgefaßten Dingen auf die Existenz des Unabhängigen und Notwendigen oder des durchsichseienden Wesens schließen wollte? Wem fällt hier nicht das Wort Kants ein: Mit den Worten Ursache, Kraft lasse ich mich nicht abspeisen, denn wenn

ich etwas als Ursache aufgefaßt habe, dann ist es leicht, die Folge nach der Regel der Identität einzusehen. Es ist nicht anders mit dem Worte Erscheinung und dem Dinge, das erscheint. Hat Kant das hier vergessen?

Kants Beweis für das Dasein Gottes geht aus von den Dingen, die nach ihm der Verstand erkennt, wie sie sind, also von den wirklich seienden Dingen. Er ist darum nur dann stichhaltig, wenn sich beweisen läßt, daß es eine Welt wirklich seiender Dinge gibt, deren Erscheinung unsere durch Raum und Zeit gebildeten Anschauungen sind. Wir glauben, daß sich das ganz im Sinne Kants beweisen läßt und werden das später zu zeigen versuchen.

Kant und die Dinge an sich.

Die Dinge an sich bilden den vielumstrittenen Punkt der Kantschen Philosophie, den wir wohl als ihre Achillesferse bezeichnen können. Den Ausdruck Dinge an sich entlehnt Kant von Locke. Er bedeutet dasselbe wie Lockes things in themselves. Beide verstehen darunter unabhängig von uns vorhandene, durch unser Erkennen weder erzeugte, noch veränderte Dinge. Wenn es in der Inauguraldissertation heißt: der Verstand erkenne die Dinge wie sie sind, so sind unter diesen Dingen natürlich die Dinge an sich zu verstehen. In der Inauguraldissertation nimmt Kant nicht bloß die Existenz und Vielheit dieser Dinge an sich an, sondern erklärt sie auch ausdrücklich für Gegenstände des Erkennens, der Verstandeserkenntnis: durch den

Verstand sollen wir die Dinge erkennen, wie sie sind; auch ihre Beschaffenheit ist hier Gegenstand des Erkennens, wenigstens insofern sie voneinander abhängig sind und eine Gemeinschaft miteinander bilden. Wir erkennen durch den Verstand die Dinge an sich aus ihrer Erscheinung in Raum und Zeit. Auch das Urwesen, die Gottheit, die ausdrücklich als überweltlich bezeichnet wird, offenbar ein von uns unabhängiges Ding an sich, sollen wir auf diese Weise als Ursache, und zwar als einzige Ursache der in Raum und Zeit uns erscheinenden Dinge und weiterhin als Möglichkeitsgrund ihrer Beziehungen durch den Verstand erkennen. (Daraus ergibt sich freilich nicht, daß Kant die Erscheinungen als Eigenschaften der Dinge an sich betrachtet hat: das Verhältnis der Inhärenz zwischen Eigenschaft und Ding gilt nur für die Erscheinungswelt, wie die Kritik der reinen Vernunft mit Recht annimmt.)

Auch in dem ersten wichtigsten Teil der Kritik der reinen Vernunft setzt Kant die Existenz und Vielheit der Dinge an sich voraus. Hier spricht er durchgehends von Dingen an sich in der Mehrzahl. Sie werden außerdem als die Ursachen der Empfindungen bezeichnet. Kant setzt die Dinge an sich voraus. Sind sie ihm hier aber auch noch Gegenstand der Erkenntnis wie in der Inauguraldissertation? Das ist die Frage. Wenn er immer wieder betont, daß wir für die durch Anwendung von Raum und Zeit auf die Empfindungen gebildeten Anschauungen, die er ohne weiteres als Erscheinungen auffaßt, „etwas haben müssen, das ihnen korrespondiert, ihren Gegenstand", so ist das selbstverständlich. Wenn ich etwas als Erscheinung auffasse, so muß auch etwas vor-

handen sein, das erscheint. Das läßt sich leicht nach der Regel der Identität einsehen. Aber daß die durch Empfindungen und Raum und Zeit gebildeten Anschauungen Erscheinungen von Dingen sind, beweist er nicht, er setzt es einfach voraus. Er setzt auch ohne Beweis voraus, daß die Dinge an sich Ursachen der Empfindungen sind. Freilich betont Kant später in der Kritik der reinen Vernunft, daß es für die Anwendung einer bestimmten Raumform, z. B. eines Hauses, Baumes, Quadrats, einen Grund in den Dingen an sich geben müsse (Riehl, Einführung in die Philosophie der Gegenwart S. 110, Kuno Fischer Kant Band I dritte Auflage, S. 570). Aber da wir mit den Dingen an sich, wenn überhaupt, so doch nur durch die Empfindungen in Berührung kommen, so würden wir sagen müssen, daß die besondere Beschaffenheit der Empfindungen uns zur Anwendung bald der apriorischen Raumform, bald der apriorischen Zeitform, bald dieser oder jener bestimmten apriorischen Raum- oder Zeitform veranlaßt. Es kann doch nicht „von unserm Belieben abhängen, ob wir die Raumform oder die Zeitform und ob wir diese oder jene bestimmte Raum- oder Zeitform den Dingen überziehen", wie man das gegen Kant wohl behauptet hat. Aber für diese verschiedene Behandlung der Empfindungen kann doch einzig und allein in der Beschaffenheit derselben der Grund gesucht werden, auf die Dinge an sich braucht man zu diesem Zweck nicht zurückzugreifen. Und warum sollen wir für die Empfindungen eine Ursache nötig haben und diese in den Dingen an sich finden? Später zeigt Kant, daß das Kausalitätsgesetz, nach dem alles, was anfängt, eine

Ursache voraussetzt, nur für die Erscheinungswelt gilt, (wir werden sehen, daß diese Darlegung Kants, richtig verstanden, nicht beanstandet werden kann). Warum sollen wir denn nun nicht lieber mit den Positivisten die Empfindungen als das einzig und ursprünglich Gegebene betrachten, über dessen Herkunft keine Fragen gestellt werden können, und unbekümmert um ihren Ursprung mit Kant aus ihnen vermittelst der apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit unsere Anschauungswelt aufbauen? Jedenfalls hat Kant in der transzendentalen Ästhetik keinerlei Beweis dafür geführt, daß unsere Anschauungen Erscheinungen sind oder, was dasselbe ist, daß ihnen Dinge an sich zugrunde liegen. Er hat das bloß angenommen oder vorausgesetzt.

Wie kommt denn Kant dazu, diese unbewiesene Annahme und Voraussetzung zu machen. Kant will nicht wie die Positivisten in irgendwelcher Weise eine Welt wissenschaftlich oder mit wissenschaftlichen Mitteln konstruieren, nicht um eine künstlich durch unser Denken aufgebaute Welt handelt es sich für ihn, vielmehr die Welt, in der wir mit unserm natürlichen Denken leben, ist auch seine Welt. Anschauungen, die niemand anschaut oder hat, die also niemand erscheinen, kennt er ebensowenig als Anschauungen, in denen nichts angeschaut wird oder erscheint. Die letzteren würden auch ihm wie dem natürlichen Denken als bloße Phantasiegebilde oder Träume erscheinen, und wenn diese Anschauungen niemand hat oder sie niemand erscheinen, würde auch er sie für Träume ohne einen Träumer halten. Wie es nach ihm ein Subjekt der Anschauungen geben

muß, das die Anschauungen hat oder dem sie erscheinen, so auch ein Objekt, einen Gegenstand, der in den Anschauungen zum Bewußtsein kommt oder erscheint. So kommt es, daß Kant die aus den apriorischen Formen Raum und Zeit in ihrer Anwendung auf die Empfindungen erzeugte Anschauungswelt als Erscheinung einer Welt wirklich seiender oder an sich seiender Dinge voraussetzt und die Anschauungswelt ohne weiteres für eine Erscheinungswelt erklärt. Daß es sich in der Tat so verhält, zeigt deutlich die Entrüstung, mit welcher er in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Kritik die Anschuldigung zurückweist, als ob er einen Idealismus gelehrt habe, für den es nur Vorstellungen gibt. Natürlich kann er unter den Anschauungen, die er mit den Erscheinungen an sich seiender Dinge verselbigt, nur Anschauungen verstanden haben, die aus ursprünglichen Empfindungen entstanden sind, wie sie in der Wahrnehmung eine Rolle spielen, und Wiederholungen solcher Anschauungen oder Erneuerungen derselben in der Phantasie. In der zweiten Auflage hat er dann auch einen Beweis für die Existenz von Dingen an sich gegeben, den wir als durchaus stichhaltig kennen lernen werden. In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft werden die Dinge an sich lediglich vorausgesetzt, ohne daß auch nur der Versuch gemacht wird, ihre Existenz zu beweisen.

Es ist eine höchst wichtige Frage, ob Kant auch noch in der transzendentalen Ästhetik, wie zweifellos in der Inauguraldissertation angenommen habe, daß wir die Dinge an sich wirklich erkennen, wenigstens ihrer Existenz nach und als Ursachen der Empfindung. An-

genommen hat er das ganz sicher, aber da er diese Annahme in keiner Weise begründet — der Schluß von den Erscheinungen auf Dinge an sich ist ein Zirkelschluß, nichts weiter — so hat sie jedenfalls keinen Erkenntniswert. Daraus ergibt sich dann als notwendige Folge, daß auch die Auffassung der Anschauungen als Erscheinungen des eigentlichen Erkenntniswerts ermangelt. Gibt es keine wissenschaftlich begründbare Erkenntnis der Dinge an sich, dann gibt es auch keine wissenschaftlich begründbare Erkenntnis der Anschauungen als Erscheinungen. Das sehr befremdliche Wort Kants: er habe das Wissen aufheben müssen, um dem Glauben Platz zu machen, hat dann seine volle, dem Sinne seines Urhebers freilich nicht entsprechende Bedeutung. Kant meinte nur das Wissen um die Dinge an sich aufgehoben, hingegen das Wissen um die Erscheinungen fest begründet zu haben. Er übersah, daß mit der Aufhebung des Wissens um die Dinge an sich auch von einem Wissen um ihre Erscheinungen keine Rede mehr sein kann. Viele behaupten, die Annahme der Dinge an sich beruhe bei Kant auf einer Notwendigkeit des Denkens. Die Notwendigkeit des Denkens kann in unserer Organisation oder auch in Assoziationen, die durch Erfahrung entstehen, ihren Grund haben. Jedenfalls kann diese Notwendigkeit nicht eine objektive und allgemeingültige Erkenntnis begründen. Beruht ferner die Annahme von Dingen an sich auf einer bloßen Notwendigkeit des Denkens, so gilt das gleiche auch von unserer Auffassung der Anschauungen als Erscheinungen. Eine Erkenntnis der Anschauungen als Erscheinungen gibt es dann nicht.

Übrigens ist der Ding-an-sich-Begriff ein Entwicklungsprodukt des englischen Empirismus, das auf einem nachweislich falschen Erkenntnisbegriff beruht, wie wir zeigen werden. Er ist darum schon bei Kant zu einem Schreckgespenst geworden, dem er aus dem Wege zu gehen sich bemüht. So kommt es, daß die Dinge an sich nicht schon in der transzendentalen Ästhetik, wohl aber in der transzendentalen Analytik und Dialektik, dem zweiten und dritten Teil der Kritik der reinen Vernunft, einen schwankenden Charakter erhalten oder vielmehr aufhören, in ihrem ursprünglichen Sinne irgendeine Rolle zu spielen.

Der Ding-an-sich-Begriff in der transzendentalen Analytik.

Nachdem Kant in der transzendentalen Ästhetik Raum und Zeit als apriorische Formen der Anschauung oder, wie er voraussetzt, der sinnlichen Erkenntnis entdeckt hat, sucht er in der transzendentalen Analytik auch für die Verstandeserkenntnisse apriorische Formen aus den verschiedenen Arten der Urteile abzuleiten. Das sind seine Denkformen oder Kategorien. Er spricht von einer Idealität von Raum und Zeit, nicht aber von einer Idealität der Denkformen oder Kategorien. Durch Raum und Zeit kommt nur unsere Vorstellungswelt zustande, sie sind nur anwendbar auf die Empfindungen, das ist ihre Idealität nach Kant. Die Denkformen oder Kategorien wären an sich genommen nach seiner Meinung wohl auch auf

andere Gegenstände anwendbar, —. eine letzte Erinnerung an den Satz der Inauguraldissertation, daß der Verstand die Dinge erkennt, wie sie sind — wenn uns solche Gegenstände gegeben wären. Darum ist von einer Idealität der Kategorien keine Rede. Allein aus bloßen Begriffen, wie es die Denkformen oder Kategorien sind, können wir keine Gegenstände gewinnen. Daher der Satz: „Durch Anschauungen werden uns Gegenstände gegeben, durch Begriffe werden sie gedacht; Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe ohne Anschauungen sind leer"; und der Schluß: auch die Denkformen oder Kategorien lassen sich nur auf die Empfindungen, auf die aus ihnen gebildeten Anschauungen anwenden, sie spielen nur in der Erscheinungswelt eine Rolle, unser ganzes Erkennen ist auf die Erscheinungswelt eingeschränkt. Das ist der klare Gedankengang der transzendentalen Analytik.

Es ist von vornherein einleuchtend, daß in derselben die Dinge an sich eine ganz andere Stellung einnehmen müssen als in der transzendentalen Ästhetik. Die Ausdrucksweise ändert sich. Es wird nicht mehr, wie durchgehends in der transzendentalen Ästhetik, von Dingen an sich in der Mehrzahl, sondern nur mehr vom Ding an sich gesprochen. Auch der mit dem Worte verbundene Gedanke bleibt nicht derselbe. Aus dem unabhängig von uns existierenden Ding wird ein Grenzbegriff unsers auf die Erscheinungswelt eingeschränkten Erkennens, das ursprünglich unabhängig von uns existierende Ding schrumpft zu einer Grenzbestimmung unsers Erkennens zusammen. Es wird als nichtsinnliches (unterschieden

vom übersinnlichen) Gedankending Noumenon dem Erscheinungsding Phänomenon gegenübergestellt. Natürlich ist das Ding an sich etwas Nichtsinnliches, es ist weder Empfindung, noch durch Raum und Zeit gestaltete Anschauung. Es gehört nicht zur sinnlichen Welt, die nur aus Empfindungen besteht. Es kann darum auch nur mit dem Denken erfaßt werden und muß insofern als nichtsinnliches Gedankending bezeichnet werden. In diesem Sinne darf man dasselbe auch als Grenze der Anschauungs- und Erscheinungswelt charakterisieren. Das, was uns erscheint, ist verschieden von den durch Raum und Zeit gestalteten Empfindungen, in denen es uns erscheint und insofern selbst nicht Erscheinung. Das alles steht nicht im Widerspruch mit der Auffassung der Dinge an sich in der transzendentalen Ästhetik. Aber Kant geht in der transzendentalen Analytik weiter. Aus dem Grenzbegriff und der Grenzbestimmung wird eine Umzäunung, die nicht überschritten werden darf oder deren Überschreitung jedesmal eine Verirrung des Denkens bedeutet, eine Warnungstafel, auf der geschrieben steht: Hic niger est, hunc tu, Romane, caveto! Das ist natürlich ganz etwas anderes und hier beginnt der Widerspruch der transzendentalen Analytik mit der transzendentalen Ästhetik in der Auffassung der Dinge an sich. Der Gedanke liegt überaus nahe, Kant beschränke in der transzendentalen Analytik unser ganzes Erkennen auf unsere Vorstellungen; denn was sind die aus Raum und Zeit mit den Empfindungen gebildeten Anschauungen anders als Vorstellungen, bloße Vorstellungen, wenn ihnen nicht wirklich seiende Dinge an sich zugrunde liegen,

die uns in ihnen erscheinen? In der Tat, den Ausführungen der transzendentalen Analytik gegenüber hatten die Gegner Kants recht, wenn sie sagten: Ohne die Dinge an sich (als Ursachen der Empfindungen) komme man nicht in die Kritik der reinen Vernunft hinein, und mit denselben könne man nicht in derselben bleiben.

Kant hat sich freilich in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft gegen die Anschuldigung ernstlich verwahrt, als ob er mit den Idealisten unter den Dingen, die den Gegenstand unsers Erkennens bilden, nur Vorstellungen verstehe. Er nennt in der Vorrede zur zweiten Auflage die Behauptung, daß die Vernunft die Existenz der Außenwelt nicht beweisen könne, einen Skandal und fügt seinem Werke, nämlich der Erörterung über das zweite Postulat des empirischen Denkens, die Wirklichkeit betreffend, eine ausführliche Widerlegung des Idealismus bei, die vielfach nicht bloß von den Gegnern Kants, sondern auch von seinen Anhängern als eine Selbsttäuschung, manchmal sogar als eine absichtliche Irreführung des Lesers betrachtet wird. Es ist ja auffallend, daß Kant diese Widerlegung gibt, nachdem er die Empfindung (mit Recht) als Kriterium der Wirklichkeit bezeichnet und dann erklärt hat, daß von Wirklichkeit nur in der Erscheinungswelt geredet werden könne oder, daß die Kategorie der Wirklichkeit nur auf die Erscheinungen Anwendung finde. Aber das darf uns nicht abhalten, die zweifellose Stichhaltigkeit dieser Widerlegung, wenn wir sie richtig verstehen, anzuerkennen. Die aufeinanderfolgenden Empfindungen oder Vorstellungen, auf die der Idealismus unsere Erkenntnis beschränken will, setzen —

das ist der kurze Inhalt der Kantischen Widerlegung des Idealismus — ein Beharrliches voraus, um als aufeinanderfolgend aufgefaßt werden zu können, ein Beharrliches, das wir nur in der Außenwelt der Körper, genauer in unserm eigenen Körper, der ja zur Außenwelt gehört, finden können. Auf das Ich, als den beharrlichen Träger der Empfindungen und Vorstellungen, können sich die Idealisten ja nicht berufen, da wir dieses Ich nur individualisieren und als diesen bestimmten, von allen anderen verschiedenen Gegenstand auffassen können, indem wir es mit einem bestimmten Körper in Verbindung bringen. Wir halten diesen Beweis für zwingend und von Kant ehrlich gemeint. Er steht auch nicht im Widerspruch mit der transzendentalen Ästhetik, in der eine Vielheit wirklich existierender Dinge an sich angenommen wird. Zwingend ist nämlich dieser Beweis nur dann, wenn es Dinge an sich wirklich gibt, die den uns erscheinenden und darum der Erscheinungswelt angehörenden Körpern zugrunde liegen. Diese Körper ohne die zugrunde liegenden Dinge an sich sind ja nichts als durch die Anschauungsformen Raum und Zeit aus den Empfindungen gebildete Anschauungen, die ebenso wie die Empfindungen und Vorstellungen beständig entstehen und verschwinden oder aufeinanderfolgen. Aber wenn wir diese Beweisführung Kants auch für zwingend und ehrlich gemeint halten müssen, so ist doch nicht zu leugnen, daß sie sich innerhalb der transzendentalen Analytik, in der die Dinge an sich ihre ursprüngliche Bedeutung eingebüßt haben und fast zu bedauerlicherweise notwendigen, jedenfalls verfänglichen Gedanken im Sinne Kants herabsinken,

recht eigentümlich ausnimmt. Wenn man die Ausführungen der transzendentalen Analytik, abgesehen von der nachträglich hinzugefügten Widerlegung des Idealismus, unbefangen würdigt, kann man sich der Überzeugung nicht erwehren, daß Kant hier im Gegensatz zur transzendentalen Ästhetik eine wirkliche Erkenntnis der Dinge an sich nicht mehr angenommen hat. Wir werden zeigen, daß Substanz und Kausalität, die beiden Hauptkategorien Kants, ebenso wie Raum und Zeit, mit denen sie unabtrennbar zusammenhängen an sich genommen nicht bloß darum, weil wir sonst keine Gegenstände haben, auf die wir sie anwenden könnten, nur auf die Empfindungen angewendet werden können, und daß trotzdem oder gerade darum Dinge an sich oder, um diesen Mißbegriff zu vermeiden, von uns unabhängige Dinge als wirkliche Erkenntnisgegenstände angenommen werden müssen.

Der Ding-an-sich-Begriff in der transzendentalen Dialektik.

In der transzendentalen Ästhetik handelt Kant von der Sinnlichkeit und den Anschauungen, in der transzendentalen Analytik von dem Verstande und seinen Begriffen, in der transzendentalen Dialektik von der Vernunft und den Ideen. Die Vernunft ist nach ihm durch das Einheitsstreben charakterisiert; sie faßt die Gegenstände der Außenwelt zu der Welt genannten Einheit zusammen, führt die Vorgänge der Innenwelt auf die eine Seele zurück und gelangt, von beiden Einheiten aus-

gehend, zu der allumfassenden Einheit Gott. Welt, Seele, Gott sind nach Kant die Ideen der Vernunft, die Zielpunkte ihres Einheitsstrebens. Sind sie Gegenstände wirklicher Erkenntnis? Schon die Definition der Ideen legt den Gedanken nahe, daß sie das nicht sein können. Obgleich dem theoretischen Gebiet angehörend, stehen sie doch auf derselben Linie mit den Sollbegriffen, den Idealen der praktischen Vernunft, z. B. mit dem Ideal eines besten Staates, einer vollkommensten Erziehung, denen wir zustreben, die wir aber niemals erreichen oder in entsprechender Weise verwirklichen können. Abgesehen davon müßten doch die einheitliche Welt, die einheitliche Seele und die allumfassende Gottheit unabhängig von uns existierende Dinge, also Dinge an sich sein — und von einer wirklichen Erkenntnis der Dinge an sich kann nach der transzendentalen Analytik nicht mehr geredet werden. Nach Kant können darum auch die Ideen Welt, Seele, Gott nicht Gegenstand wirklicher Erkenntnis sein. Diese Ideen dürfen darum auch in der wissenschaftlichen Forschung beileibe nicht als unabhängig von uns bestehende Wirklichkeiten betrachtet werden. Es ist das eine Verirrung, zu der uns die in die Metaphysik verliebte Vernunft immer wieder verführt.

Insofern sind sie ebenso wie die Dinge an sich verfängliche Gedanken. Sie sind auch wie diese notwendige Gedanken, aber doch nicht bedauerlicherweise oder leider notwendige Gedanken, wie man das von den Dingen an sich in der transzendentalen Analytik behaupten muß. Vielmehr haben sie als notwendige Gedanken für die wissenschaftliche Forschung sogar einen

bestimmten Zweck und einen gewissen Nutzen. Als Zielpunkte des Einheitsstrebens der Vernunft können sie zu Gesichtspunkten der wissenschaftlichen Forschung werden und sind insofern regulative Prinzipien der wissenschaftlichen Forschung, nicht konstitutive Prinzipien oder Gegenstände derselben. Wir verfahren so und müssen so verfahren, als ob es solche Einheitspunkte für die wissenschaftliche Forschung gäbe, als ob Gott, Seele, Welt wirklich existieren. Wir erhalten so durch diese Ideen manchen Fingerzeig, in welche Richtung wir unsere Forschung zu lenken haben. So können sie uns zu Entdeckungen führen, die uns ohne sie entgehen würden, und sind insofern der wissenschaftlichen Forschung nicht bloß nützlich, sondern sogar unentbehrlich. So Kant. Ich frage, haben denn die Fingerzeige und die Entdeckungen, die uns die Ideen geben und zu denen sie uns führen, einen Erkenntniswert, wenn wir nicht sicher wissen, daß es eine einheitliche Welt, eine Seele, einen Gott wirklich gibt? Könnten im entgegengesetzten Falle die Fingerzeige nicht irreleitend sein und die Entdeckungen auf Einbildung beruhen?

Warum sollen die einheitliche Welt, die Seele und Gott nicht Gegenstand wirklicher Erkenntnis oder wissenschaftlicher Forschung sein können? Kant glaubt das sehr umständlich in den Antinomien, in den Paralogismen und in einer Kritik der Beweise für das Dasein Gottes beweisen zu müssen. In den Antinomien sucht er darzutun, daß wir wissenschaftlich nicht berechtigt sind, die in sich geschlossene Einheit der Welt zu behaupten. Er stellt zwei entgegengesetzte, einander ausschließende

Behauptungen als Thesis und Antithesis einander gegenüber. In der Thesis wird behauptet, daß wir in der Beurteilung der Welt bei einem Letzten anlangen, in der Antithesis, daß sie sich bis ins Unendliche erstrecke. Beides kann man beweisen, also läßt sich weder das eine noch das andere behaupten. In der ersten Antinomie lautet die Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und eine Grenze im Raum. Denn wäre dieses nicht der Fall, dann müßte sie eine Unendlichkeit bilden, die durch alle ihre aufeinanderfolgenden und nebeneinanderliegenden Teile begrenzt würde. Die Antithesis lautet: Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und keine Grenze im Raum. Denn wäre das der Fall, so wäre jenseits des Anfangs nur die leere Zeit und jenseits der Grenze nur der leere Raum vorhanden, Anfang und Grenze läßt sich aber nur bestimmen durch das, was die Zeit und den Raum erfüllt. Für uns sind Raum und Zeit weder etwas wirklich Unendliches noch etwas wirklich Leeres, sondern nur etwas über die ursprünglich entstehenden Empfindungen hinaus Erweiterbares, das wir mit wiederauflebenden, von der Phantasie herbeigerufenen Empfindungen ausfüllen. Ob uns diese Unterscheidung der ursprünglich entstehenden und wiederauflebenden Empfindungen, auf die wir gleichmäßig das Raum- und Zeitgesetz anwenden, nicht doch ermöglicht, von einem Anfang und einer Grenze der Erscheinungswelt zu reden, darüber später. Jedenfalls redet Kant hier nur vom anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit, also nur von der Erscheinungswelt. Können wir beweisen, daß es Dinge an sich gibt, die in Raum und Zeit erscheinen,

so ist die Möglichkeit der Annahme einer in sich geschlossenen Einheit der Welt durch die Ausführungen der ersten Antinomie nicht widerlegt.

In der zweiten Antinomie lautet die Thesis: Alles Zusammengesetzte (Ausgedehnte) besteht aus einfachen Teilen. Denn wäre dies nicht der Fall, ginge die Teilung bis ins Unendliche, so hätten wir eine Unendlichkeit, die durch jeden Teil begrenzt würde. Die Antithesis lautet: Es gibt nichts Einfaches in der Welt. Denn aus dem Einfachen läßt sich das Zusammengesetzte (Ausgedehnte) nicht herstellen, oder das Einfache müßte auch im Raume ausgedehnt, also zusammengesetzt sein. Auch hier redet Kant bloß von der Erscheinungswelt ohne, unter der Voraussetzung, daß ihr Dinge an sich zugrunde liegen, gegen die Annahme einer geschlossenen Einheit der Welt etwas zu beweisen. Im Mittelpunkte der Ausführungen dieser Antinomie steht der Begriff des Kontinuums, des Nebeinander im Raum als Berührung und des Nacheinander in der Zeit als Übergang, der kontinuierlichen Größen, die wir trotz der Versuche mancher Mathematiker (Kronecker) noch nicht auf diskrete zurückzuführen imstande sind. Solange wir dazu nicht imstande sind, ist das Nebeneinander der Berührung und das Nacheinander des Übergangs, das Kontinuum für unser Denken inkommensurabel und nur in Empfindungen faßbar. Ein Kontinuum gibt es natürlich nur in der Erscheinungswelt, und die Schwierigkeiten, die sein Begriff unserm Denken macht, sind kein Gegengrund gegen die Annahme, daß diese Erscheinungswelt mit den ihr zugrunde liegenden Dingen an sich eine in sich geschlossene Einheit bildet.

Über den Gegensatz zwischen der Erscheinungswelt und der Welt der Dinge an sich handeln die dritte und vierte Antinomie. In der Thesis der dritten Antinomie wird behauptet, es gebe auch eine Kausalität durch Freiheit, die eine Reihe selbsttätig beginne; in der Antithesis, daß alles in der Welt nach dem Kausalitätsgesetz mit einem Vorangehenden notwendig verknüpft sei. In der vierten Antinomie behauptet die Thesis, es müsse auch ein unabhängiges und notwendiges Wesen geben, die Antithesis, daß alles in der Welt abhängig und zufällig sei. Die Antithesen kommen auch hier wieder auf unendliche Reihen zurück, die in den Thesen abgelehnt werden. Kant erklärt, daß sowohl die Thesis als die Antithesis der dritten und vierten Antinomie Geltung habe, jene für die Welt der Dinge an sich, diese für die Welt der Erscheinungen. Freilich bringt nach Kant allein die Antithesis eine Wirklichkeit (empirische Realität) zum Ausdruck, die Thesis hingegen hat nur die Bedeutung eines notwendigen Gedankens. Es besteht also ein Gegensatz zwischen der Welt der Erscheinungen und der Welt der Dinge an sich. Ist dieser Gegensatz ein trennender? Keineswegs, die Einheit zwischen beiden Welten wird dadurch nicht zerrissen, gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung dieser Einheit ist darum auch durch diese Antinomien nichts bewiesen.

Bezüglich der dritten Antinomie darf wohl an den Einwand der alten Skeptiker erinnert werden, daß die Ursache erst Ursache sein kann, wenn die Wirkung vorhanden ist, was eine Aufeinanderfolge beider ausschließt. In der Tat, wenn das Vorangehende durch sich selbst,

sobald es ist, das Nachfolgende notwendig fordert, so kann es keine zeitliche Aufeinanderfolge geben. Das Nachfolgende muß dann gleichzeitig sein mit dem Vorangehenden. Nur dann, wenn die Beziehung des Nachfolgenden auf das Vorangehende von einem über ihnen stehenden Dritten abhängt, das zu ihnen nicht in einem Notwendigkeitsverhältnis steht, sondern nach Kants Ausdruck eine Kausalität durch Freiheit bildet, kann von einer Aufeinanderfolge die Rede sein. Die vierte Antinomie legt den bei den Aristotelikern immer wiederkehrenden Gedanken nahe, daß auch eine unendliche Reihe abhängiger und zufälliger Glieder so lange ohne Halt und Bestand bleibt, als nicht ein über ihnen stehendes unabhängiges und notwendiges Wesen angenommen wird, in dem sie ihren Grund haben. Sind diese Schlußfolgerungen richtig, so leuchtet ein, daß die Thesen der dritten und vierten Antinomie nicht, wie Kant meint, bloß notwendige Gedanken, sondern wahre Wirklichkeiten zum Ausdruck bringen, ja Wirklichkeiten, welche als die Möglichkeitsbedingungen der in den Antithesen zum Ausdruck kommenden betrachtet werden müssen. Übrigens erklärt Kant in der Kritik der praktischen Vernunft, wie wir sehen werden, die Freiheit des Willens ausdrücklich für eine Wirklichkeit.

Über die Paralogismen der reinen Vernunft, die Beweise der alten Metaphysik für die Einfachheit Substantialität und Identität (Persönlichkeit) der Seele, die Kant als Fehlschlüsse zu erweisen sucht, müssen wir an dieser Stelle uns kurz fassen. Nur auf Grund des Bewußtseinsgesetzes, das wir neben dem Raum- und

Zeitgesetz, dem Substanz- und Kausalitätsgesetz, dem Gesetz der beharrlichen Dieselbheit und des hinreichenden Grundes als Möglichkeitsbedingung unseres Erkennens kennen lernen werden, kann über die Seele geurteilt werden. Zugeben müssen wir, daß der Beweis für die Substantialität und Identität der Seele, wie Kant sie formuliert, Fehlschlüsse sind. Gewiß daraus, daß das Ich, nämlich das vorstellende Ich, das erst die Vorstellung des Ich ermöglicht, nur Subjekt im Satze sein kann, darf nicht auf die Substanzialität der Seele geschlossen werden, ebensowenig aus dem Bewußtsein unserer Identität auf die Identität der Seele. Das sind Beweise aus bloßen Begriffen, die wir mit Kant verwerfen. Aber wenn Kant gewußt hätte, daß nach Thomas von Aquin die Seele nur in Verbindung mit einem Körper individualisiert oder als dieser bestimmte von allem andern verschiedene Gegenstand erkannt werden kann, — nur die reinen Geister sind nach ihm durch ihr Wesen individualisiert: angeli specie sua individuantur, — so hätte er ohne Zweifel ganz anders geurteilt. Auf seine Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, insbesondere auf die unmögliche, von ihm versuchte Zurückführung des kosmologischen Beweises auf den ontologischen gehe ich nicht wieder ein. Auf die Frage, ob denn Gott als die höchste Vollkommenheit wirklich existiere, antwortet er auch noch in der transzendentalen Dialektik: „Ohne Zweifel". Auch die Frage, ob die Seele und die einheitliche Welt existiere, hätte er bejahend beantworten müssen, wenn anders er daran festhalten wollte, daß Gott, Seele und Welt regulative Prinzipien für die wissenschaftliche Forschung

sind und als solche Fingerzeige geben und zu Entdeckungen führen können, denen Erkenntniswert zukommt.

Kant und Locke.

An unsere Erörterung über Kants Inauguraldissertation haben wir eine Darlegung über seine Lehre vom Ding an sich anschließen müssen, da die Dinge an sich in dieser Schrift eine so große Rolle spielen. Diese Darlegung hat sich uns zu einer Kritik der Lehre Kants vom Ding an sich gestaltet. Das ist ganz im Sinne Kants und entspricht seiner Absicht. Ausdrücklich bezeichnet er seine Kritik der reinen Vernunft als einen Traktat von der Methode, nicht Philosophie will er lehren, sondern Philosophieren, nicht auf die einzelnen Lehren, die er aufstellt, legt er das Schwergewicht, sondern auf das Verfahren, das er einschlägt. Unsere Kritik hat eine Lücke im erkenntnistheoretischen System Kants nachgewiesen, es fehlt der Beweis für die Existenz der Dinge an sich wenigstens als Glied dieses Systems. Es soll unsere Aufgabe sein, diese Lücke nach seiner Methode und im Geiste seines Systems auszufüllen.

Vom Erscheinen der Inauguraldissertation 1770 bis zu seinem Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772, den man nicht mit Unrecht als die Geburtsstunde der Kritik der reinen Vernunft bezeichnet, hat ohne Zweifel das Durchdenken des folgerichtigen und folgenschweren Entwicklungsganges der Philosophie des Empirismus in

England von Locke bis Hume auf Kant einen großen Einfluß ausgeübt. Dieser Einfluß hat, soviel ich sehe, die von Kant in der Geschichte der Philosophie zuerst gestellte und in jenem Brief an Markus Herz zum Ausdruck gebrachte Frage gezeitigt, worauf die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände beruht, die seitdem die Grundfrage der Philosophie geblieben ist und uns den Schlüssel zum Verständnis der Methode Kants bietet. Den rationalistischen Metaphysikern des Kontinents, Deskartes' Anhängern, Spinoza, Leibniz gegenüber, die sich vergebens bemühten, über das Verhältnis von Leib und Seele durch die Systeme des Occasionalismus, des Parallelismus und der prästabilierten Harmonie zur Klarheit zu kommen, gab Locke dem philosophischen Denken seiner Heimat eine empiristisch psychologische Wendung, die dann von seinen Nachfolgern weiter verfolgt wurde.

Der Einfluß der Naturwissenschaften ist gleicherweise bei den metaphysischen Rationalisten des Kontinents wie bei den psychologischen Empiristen des Inselreichs unverkennbar. Jene huldigen der mathematischen naturwissenschaftlichen Methode, diese geben der beobachtenden naturwissenschaftlichen Methode den Vorzug. Locke fragt nicht mehr, wie sich Leib und Seele zueinander verhalten — das erscheint ihm als ein unlösbares Problem, sondern viel bescheidener und zurückhaltender, wie wir die Erkenntnisse von Leib und Seele gewinnen. Über den Ursprung unserer Vorstellungen von diesen Dingen will er handeln in der Hoffnung, auf diesem Wege zu gesicherten Ergebnissen über ihre Geltung zu gelangen.

Als Quelle dieser Vorstellungen bezeichnet er Sensation (Wahrnehmung) und Reflexion. Die Erkenntnis ist der Hauptsache nach und in erster Linie Erfahrungserkenntnis. Die demonstrativen Erkenntnisse, zu denen die mathematischen Sätze und sogar auch das Dasein Gottes gehören, und ihre Voraussetzungen werden zwar anerkannt, treten aber gegenüber der Erfahrung in den Hintergrund. Das Schwergewicht liegt auf der äußeren Erfahrung. Die Sensationen gehen nicht bloß den Reflexionen voran, sie bilden auch ihre Voraussetzung. Die durch die Sensationen gewonnenen Vorstellungen, von Locke als Ideen bezeichnet, werden als primäre, zu denen Gestalt, Größe, Ausdehnung, Bewegung gehören, und sekundäre: Farbe, Geruch, Geschmack, Wärme, Kälte unterschieden. Die ersteren verhalten sich zu den Eigenschaften der wirklichen Dinge oder Dinge an sich (things in themselves) wie die Kopien zu ihren Originalen, wie Bild und Sache, die letzteren sollen in den Dingen bloß ihre Ursache haben und an sich genommen bloß Wirkungen der Dinge in uns, also Empfindungen sein. Sofort aber wird die Unterscheidung auch auf die entsprechenden Eigenschaften der Dinge übertragen, diese vor allen werden als primäre und sekundäre Qualitäten unterschieden.

Die Hauptfrage ist, was wir denn nun nach Locke durch die Sensationen und Reflexionen erkennen. Erkennen wir durch sie wirklich Leib und Seele? Nach Locke legen wir den Ideen, den Vorstellungen und Qualitäten einen Träger zugrunde, ähnlich wie die Inder die Welt auf einer Schildkröte und die Schildkröte auf einem Elephanten ruhen ließen. Dieser Träger für die

Vorstellungen und Qualitäten ist die Substanz. Haben wir von ihr ein Erkenntnis? Nein. Wir wissen nichts davon, was sie ist, nicht einmal, ob den Sensationen und Reflexionen je eine verschiedene Substanz zugrunde liegt. Ist aber dies der Fall, dann haben wir auch keine Erkenntnis von den Qualitäten als Qualitäten. Es bleiben nur die Vorstellungen oder unsere Ideen übrig, die wohlgemerkt nichts von ihnen Verschiedenes vorstellen, sondern nur sich selbst. Diese bilden den eigentlichen und einzigen Gegenstand der Erfahrung, in der der Hauptsache nach und in erster Linie unsere Erkenntnis besteht. Diesen nur sich selbst und nicht etwas von ihnen Verschiedenes vorstellenden Vorstellungen gegenüber werden dann die wirklichen unabhängig von uns existierenden Dinge zu Dingen an sich oder Dingen ohne Beziehung zu unseren Vorstellungen, die ebendeshalb von vornherein und ihrem Begriffe nach als unerkennbar erscheinen. Den sich selbst und nichts anderes vorstellenden Vorstellungen entsprechen die ohne Beziehung zu unseren Vorstellungen vorhandenen Dinge an sich, sie bilden ihr Seiten- und Gegenstück. Eine gähnende Kluft tut sich auf zwischen unserm Erkennen und der wirklichen Welt, die anscheinend durch nichts überbrückt werden kann und von der die Denker des Altertums und Mittelalters nichts wußten.

Kant und Hume.

Es war nur konsequent, wenn Berkeley, der sich an Locke anschließt, den Unterschied der primären und

sekundären Qualitäten fallen ließ, nicht bloß darum, weil die ersteren Größe, Gestalt, Bewegung ebenso wie die letzteren, wie Berkeley behauptet, einen subjektiven und relativen Charakter haben d. h. bei verschiedenen Personen und bei denselben Personen zu verschiedenen Zeiten verschieden sind. Gibt es keine Substanzen oder können wir sie wenigstens nicht erkennen, dann sind auch die primären Qualitäten ebenso wie die sekundären nichts als aus Empfindungen entstandene Vorstellungen in uns. Einen überempirischen, objektiven und allgemeingültigen Charakter können die als primäre Qualitäten bezeichneten Empfindungen und Vorstellungen ja nur durch Anwendung des allgemeinen Raum- und Zeitgesetzes und der besonderen Gesetze für die räumlichen Gebilde und zeitlichen Bewegungsvorgänge erhalten. Aber davon weiß Berkeley nichts. Es ist ohne Belang, wenn Berkeley die von Gott gewirkten Vorstellungen, welche die wirkliche Welt bilden sollen, und die von uns erzeugten Vorstellungen, welche unsere Phantasien und Träume ausmachen, unterscheidet. In beiden Fällen haben wir nichts als Vorstellungen, die nur sich selbst vorstellen, nicht etwas von ihnen Verschiedenes. Das ist die Hauptsache und gilt für Berkeley in noch höherem Grade als für Locke, da er nicht bloß die Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten verwarf, sondern auch die körperlichen Substanzen ausdrücklich leugnete während Locke die Substanz wenigstens dem Namen nach oder als eine blinde, des Erkenntniswertes ermangelnde Annahme noch bestehen ließ.

Berkeley beseitigte nur die Substanzen, welche

nach der gewöhnlichen Annahme der äußern Erfahrung zugrunde liegen, die Substanz des Ich ließ er unangetastet. Hume tat den weiteren oder vielmehr den letzten Schritt, aber wiederum in strenger Konsequenz den von Locke eingeschlagenen Weg verfolgend. Hume beseitigte auch die Substanz des Ich. So oft ich über mich reflektiere, so ungefähr äußert er sich, finde ich in mir nichts anderes vor als ein Bündel von Vorstellungen. Der scharfsinnige Denker übersieht, daß zum Vorfinden ein Vorfinder gehört, eben das Ich, das er — beseitigen will; aber im Sinne Lockes, der die Substanz als Erkenntnisgegenstand leugnet, handelt er konsequent. Wie es scheint, bleiben für Hume nur Vorstellungen übrig, die nichts vorstellen als sich selbst und — die niemand vorstellt.

Was wird denn nun aber unter dieser Voraussetzung aus der Erfahrung? Kann sie noch mit Locke als eine Erkenntnis betrachtet werden. Um die Erfahrung als eine wenigstens scheinbare Erkenntnis aufrecht zu erhalten, mußte Locke die freilich blinde Annahme machen, daß den Vorstellungen ein Träger zugrunde liege. Weil diese Annahme nach Locke des Erkenntniswerts ermangelte, beseitigte sie Hume mit Recht. Dadurch wurde ihm die Erfahrung selbst zum Problem. Was ist Erfahrung? Kann sie noch Erkenntnis sein? Das ist jetzt die Frage. Und die Antwort Humes lautet: Sie ist nur ein biologischer, um des Lebens willen, zur Aufrechterhaltung und Entwicklung desselben notwendiger Vorgang. Die Annahme einer Welt von Dingen, die auf uns einwirken, und auf die wir wieder einwirken können, beruht auf

einem Instinkt unserer Natur. Wir müssen uns in dieser Welt zurechtfinden, uns in ihr einrichten, uns ihr anpassen, wenn wir am Leben bleiben und im Leben weiterkommen wollen. Deshalb hat die gütige Natur dafür gesorgt, daß wir alle diese Annahme machen, ohne daß es einer Prüfung derselben durch unsere dem Irrtum preisgegebene Überlegung bedurfte. Sie ist unabhängig von unserer Erkenntnis. Hume bestreitet nicht, daß die Annahme einer solchen Welt richtig ist. Aber er leugnet, daß sie einen Erkenntniswert hat oder Gegenstand der Erkenntnis sein kann. Die Frage, ob Hume Skeptiker war, brauchen wir nicht zu stellen. Praktisch war er jedenfalls kein Skeptiker. Aber praktisch ist noch niemand Skeptiker gewesen. Wir können nicht Atem holen, keinen Schritt tun, ohne zu glauben, daß wir damit Luft erhalten oder weiterkommen, wenn das Atemholen und Schrittetun menschliche, mit Vorbedacht unternommene Handlungen sein sollen.

Aber worin besteht nach Hume die Erfahrung? Er unterscheidet Eindrücke oder Impressionen und Vorstellungen oder Ideen. Diese sind oder sollen sein die schwächeren, weniger lebhaften Nachbilder und Wiederholungen jener. Alle Ideen müssen auf Impressionen zurückgeführt werden, nur insofern dies der Fall ist, können sie auf Geltung Anspruch machen oder haben nach Humes Ansicht einen Erkenntniswert. Die Erfahrung besteht nun nach ihm in der Verknüpfung der aufeinanderfolgenden Eindrücke und weiterhin der entsprechenden Vorstellungen miteinander, auf Grund deren wir das Vorausgehende Ursache und das Nachfolgende Wirkung

nennen. So kommen wir zu den Urteilen: der heiße Ofen verbrennt die berührende Hand, das Wasser löscht das Feuer usw. und können uns in der Welt einrichten, uns vor Schaden behüten und unsern Vorteil wahrnehmen. Es fragt sich, auf welchen Eindruck läßt sich die Vorstellung dieses Ursachverhältnisses zurückführen. Humes Antwort ist: Es gibt für diese Vorstellung keinen entsprechenden Eindruck, das Ursachverhältnis entbehrt also des Erkenntniswertes. Aber worin hat denn die Annahme dieses Verhältnisses ihren Grund? Einzig und allein in der Wiederholung der Aufeinanderfolge der Eindrücke. Wir gewöhnen uns durch diese Wiederholung an die Aufeinanderfolge, und aus dieser Gewöhnung erzeugt sich das Gefühl der Notwendigkeit, das mit der Verknüpfung der Eindrücke als Ursache und Wirkung verbunden ist. Natürlich ermangeln darum auch die auf Grund dieses angenommenen Verhältnisses gefällten Urteile und ebenso die letzte Verallgemeinerung dieser Urteile, das Kausalitätsgesetz, nach dem alles, was anfängt, eine Ursache haben muß, des allgemeingültigen Charakters; sie gelten nur insoweit und nur so lange, als sie von der Erfahrung bestätigt werden.

Wie Locke die Substanz, so beseitigt Hume die Kausalität aus dem Erkenntnisbereich; wie jener die Substanz, so beraubt dieser die Kausalität jedes Erkenntniswertes. Kant verwahrt sich entschieden gegen diese Zersetzung des Substanz- und Kausalitätsbegriffes. Substanz und Kausalität sind die Grundbegriffe seiner transzendentalen Analytik, wie Raum und Zeit die Grundbegriffe seiner transzendentalen Ästhetik. Die Beseitigung der

Begriffe Substanz und Kausalität macht, wie Kant mit Recht annimmt, die Erkenntnis, auch die auf die bloße Erscheinungswelt eingeschränkte, unmöglich. Wir werden sehen, wie enge diese Begriffspaare Raum und Zeit einerseits Substanz und Kausalität andererseits miteinander, jene mit diesen und umgekehrt, zusammenhängen. Das Substanzgesetz ist uns das höchste Raumgesetz, durch welches jedem Ding seine bestimmte unveräußerliche Stelle im (anschaulichen) Raum, das Kausalitätsgesetz, das höchste Zeitgesetz, durch welches jedem Vorgang seine bestimmte unveräußerliche Stelle in der (anschaulichen) Zeit angewiesen wird.

Kants Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772.

Die Fragestellung.

Das folgerichtige und folgenschwere Ergebnis des psychologischen Empirismus des Inselreiches von Locke bis Hume ist: Es gibt nichts anderes als Vorstellungen, die nicht von ihnen verschiedene Gegenstände, sondern nur sich selbst vorstellen. Auch die Eindrücke Humes, unsere Empfindungen, sind an sich genommen beziehungslos, sie erhalten eine Beziehung auf andere Eindrücke nur durch das bloß angenommene, alles Erkenntniswertes ermangelnde Kausalitätsverhältnis. Für Kant, der davon ausgeht, daß wir in der Mathematik und den erklärenden Naturwissenschaften allgemeingültige und objektive Erkenntnisse wirklich besitzen und die Möglichkeitsbe-

dingungen solcher Erkenntnis festzustellen sich zur Aufgabe setzt, war dem gegenüber die Frage unmittelbar nahe gelegt: Wie die Beziehung dessen, was wir Vorstellungen nennen, auf Gegenstände, die doch davon ganz verschieden sind, möglich sei, auf welchem Grunde diese Beziehung beruhe? Kant hat diese Frage in der Geschichte der Philosophie zum erstenmal gestellt. Darin besteht seine im eigentlichen Sinne epochemachende Bedeutung. Denn diese Frage ist durch ihn die Grundfrage der Philosophie geworden und geblieben. Für das ganze Altertum ist es selbstverständlich, daß den Empfindungen ein Gegenstand entspricht. Nach Platon ist das die Erscheinungswelt, welche als immerhin objektive Welt von ihm der Welt der Ideen gegenübergestellt wird. Im Mittelalter wurde Empfinden (sentire) mit Wahrnehmen (percipere) verselbigt, ebenso wie das im gewöhnlichen Leben der Fall ist, und damit auch dem Empfinden ohne weiteres die Beziehung auf einen Gegenstand beigelegt.

Um die Tragweite und Bedeutung dieser Frage Kants zu würdigen, müssen wir uns daran erinnern, daß Kant in den Prolegomena ausdrücklich Allgemeingültigkeit für jedermann und Objektivität als eins und dasselbe betrachtet, unter Gegenständen also das für alle Denkenden ausnahmslos Geltende versteht. Natürlich werden die Empfindungen dadurch, daß sie eine Beziehung auf Gegenstände erhalten, zu Vorstellungen. Da nun nach Kant unser Erkennen seinen Ausgangspunkt oder seine Veranlassung, nicht freilich seine Quelle und seinen Ursprung, in den Empfindungen hat, so sollte man denken, er habe fragen müssen, wie aus den Empfindungen Vor-

stellungen werden könnten, oder wie die Beziehung der Empfindungen auf Gegenstände möglich sei. Kant kennt natürlich auch Vorstellungen, die aus den Empfindungen entstehen, es sind die empirischen Vorstellungen z. B. der Farben, der Töne usw. Aber er legt neben ihnen vor allem Gewicht auf die Verstandesbegriffe, die auch Vorstellungen sind, aber in keiner Weise in den Empfindungen ihre Quelle und ihren Ursprung haben können, außer etwa insofern die Empfindungen zur Bildung derselben Anlaß geben oder anregen, die insbesondere nicht mit den Sensualisten als Umformungen der Empfindungen betrachtet werden können, sondern als etwas Neues, nicht in ihnen Enthaltenes, zu ihnen hinzutreten, durch eine Epigenesis, wie es in der Kritik der reinen Vernunft heißt. Darum stellt Kant die Frage nicht bloß nach dem Möglichkeitsgrunde der Beziehung der Empfindungen auf Gegenstände, sondern allgemein nach dem Möglichkeitsgrunde der Beziehung der Vorstellungen überhaupt auf Gegenstände. In der Tat ist auch der Möglichkeitsgrund dieser Beziehung für die Empfindungen oder empirischen Vorstellungen und für die Verstandesbegriffe der gleiche. Diese Beziehung, sofern sie wenigstens für uns faßbar ist, kann nur in Urteilen zustande kommen, für die ein Erkenntniswert in Anspruch genommen wird, und die sich insofern von den Aussagen eines Romanschriftstellers, Dichters und ebenso auch des Lügners unterscheiden. Es soll ja eine Beziehung auf Gegenstände im Sinne des Allgemeingültigen und Objektiven sein, und mag diese ursprünglich auch in dem vom Urteil verschiedenen und ihm vorangehenden Erkennen

stattfinden, so ist dieses Erkennen für uns doch nur faßbar, wenn es in Urteilen gedanklich und sprachlich, sei es in wirklichen Worten oder Wortvorstellungen, formuliert wird. Den Urteilen, für die ein Erkenntniswert in Anspruch genommen wird, eignet die Beziehung auf die Objektivität oder auf den Gegenstand, sie bildet ihr charakteristisches Kennzeichen. Der Gegenstand ist das im Urteil Gemeinte, das von den in ihm verbundenen Vorstellungen, seinem Subjekt und Prädikat, streng unterschieden werden muß. In Wirklichkeit ist das im Urteil Gemeinte das eigentliche Subjekt desselben, und was gewöhnlich als Subjekt und Prädikat des Urteils unterschieden wird, ist für den Gedanken nur das eine Prädikat dieses Subjekts. Insofern die Vorstellungen, seien es die empirischen Vorstellungen oder die Verstandesbegriffe, die Beziehung auf Gegenstände enthalten, sind sie nichts als abgekürzte Urteile; die in ihnen mitgedachte Beziehung ist eben die Urteilsbeziehung und ohne Urteil undenkbar.

Alle Vorstellungen enthalten eine Beziehung auf etwas von ihnen Verschiedenes, in und mit ihnen Gemeintes, auf einen Gegenstand. Das beweist schon der Name der Vorstellung, Vorstellung Baum, Vorstellung Pflanze z. B., der allerdings die Vorstellung des Sprechenden zum Ausdruck bringt und die gleiche Vorstellung im Hörenden weckt, aber in erster Linie doch den von beiden Vorstellungen verschiedenen Gegenstand bezeichnet oder benennt. Es gibt keine Vorstellungen, die nur sich selbst vorstellen: auch die Vorstellung des Nichts oder des Leeren ist nicht selbst ein Nichts, ein Leeres; das, was sie vorstellen, ist darum etwas von ihnen Verschiedenes.

Der letzte Möglichkeitsgrund für die Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände, sofern diese für uns faßbar ist, sind also Urteile; oder nur weil unsere Vorstellungen abgekürzte Urteile sind, eignet ihnen diese Beziehung. Aber von welcher Beschaffenheit sind diese Urteile. Sie sind in erster Linie durchaus synthetisch. Das in ihnen Gemeinte ist von den Vorstellungen, die in ihnen verbunden werden, verschieden. Da ferner dieses Gemeinte etwas Allgemeingültiges für jedermann sein und hierin seine Objektivität bestehen soll, so sind diese Urteile auch durchaus apriorisch. Aus den bei verschiedenen Personen und bei den gleichen Personen zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Empfindungen kann das Allgemeingültige und darum auch die Beziehung auf das Allgemeingültige nicht abgeleitet werden. Der letzte Möglichkeitsgrund der Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände sind also synthetische Urteile a priori. Das ist sicher Kants Meinung in der Kritik der reinen Vernunft. Wir versuchen sie schon hier zu entwickeln und zu begründen, weil die im Briefe an Markus Herz gestellte Frage die ganze Kritik gleichsam in nuce enthält. Zweifelhaft ist nur, ob Kant zugegeben haben würde, daß die Vorstellungen, zu denen ja auch die Anschauungen gehören, abgekürzte Urteile sind. Er scheint die Anschauungen der transzendentalen Ästhetik den Urteilen der transzendentalen Analytik entgegenzusetzen und umgekehrt; aber auch in der transzendentalen Ästhetik spielen die mathematischen Urteile schon eine Rolle.

Kants Brief an Markus Herz vom 21. Februar 1772.

Die Antwort.

Nunmehr wollen wir die Antwort, welche Kant in seinem Brief auf die von ihm gestellte Frage gibt, näher ins Auge fassen. Enthält, so etwa äußert sich Kant, die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt vom Gegenstand affiziert wird, so ist leicht begreiflich, wie diese Bestimmung unseres Gemütes etwas vorstellen, d. h. einen Gegenstand haben könne, und wie der Gegenstand dieser Bestimmung als einer Wirkung, deren Ursache er ist, gemäß sei. Kant bezeichnet dies Verhältnis unseres Erkennens zum Gegenstand als intellectus ectypus. Ebenso, wenn durch das, was in uns Vorstellung heißt, der Gegenstand selbst hervorgebracht wird, wie das beispielsweise beim Künstler der Fall ist, der nach seiner Idee das Kunstwerk schafft. Dieses Verhältnis des Erkennens zum Gegenstand nennt Kant intellectus archetypus. Allein — so fährt er fort — unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes, noch der Gegenstand die Ursache unserer Verstandesvorstellungen. Die reinen Verstandesbegriffe können also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert sein, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch die Sinne ausdrücken, sondern müssen in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, doch so, daß sie weder vom Gegenstand gewirkt werden, noch den Gegenstand selbst hervorbringen. Die sinnlichen Vorstellungen stellen uns die Dinge dar, wie

sie erscheinen, die intellektuellen, wie sie sind. Wodurch kommt die Übereinstimmung dieser Vorstellungen mit den Gegenständen, die doch durch sie nicht hervorgebracht werden, zustande? In der Mathematik, wo wir die Gegenstände selbst den Begriffen gemäß konstruieren, sei das begreiflich. Aber wie mit diesen Verstandesbegriffen die Gegenstände der Erfahrung, die doch von ihnen unabhängig sind, übereinstimmen können, das erscheint Kant dunkel.

Ich habe die ganze Antwort Kants, die er in seinem Briefe an Markus Herz auf die von ihm gestellte Frage gibt, ausführlich möglichst mit seinen Worten wiedergeben zu müssen geglaubt. Was werden wir nun zu dieser Antwort sagen? Auffällig ist zunächst die Änderung der Ausdrucksweise in der Frage und in der Antwort. Dort wird von der Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände, hier von der Übereinstimmung der ersteren mit den letzteren geredet. Das ist nicht dasselbe. Das Wort Übereinstimmung erinnert an die in der spätmittelalterlichen Philosophie von den Nominalisten bekämpfte Bildertheorie. Durch Bilder können wir ursprünglich keine Gegenstände kennen lernen, wenn wir nicht schon anderweitig von ihnen Kenntnis haben oder Kenntnis erhalten. Da uns ferner, wie behauptet oder vorausgesetzt wird, die Gegenstände nur in Vorstellungen zu Gesichte kommen, so kann eine Übereinstimmung der Vorstellungen mit Gegenständen gar nicht konstatiert werden. Soll endlich das Erkennen bloß in einer Übereinstimmung der Vorstellungen mit Gegenständen bestehen, so scheint es ja nichts anderes zu sein als eine abgeblaßte Wiederholung

oder eine müßige Abspiegelung der Wirklichkeit, was seiner grundlegenden Bedeutung für unser Geistesleben nicht entspricht. Wir treten beim Erkennen mit der Wirklichkeit selbst in Verbindung, nicht bloß mit ihren Bildern, wie immer das zu denken sein mag. Vor allem ist festzuhalten, daß die Wirklichkeit selbst, um die allein es sich beim Erkennen handelt, nicht räumlich vom Erkennen getrennt sein kann. Raum und Zeit finden nur Anwendung in unserer Vorstellungs- und Erscheinungswelt, nicht in der ihnen entsprechenden Welt der wahren Wirklichkeit. Da uns ferner, wie Kant in der Inauguraldissertation und in der transzendentalen Ästhetik und darum auch sicher in diesem Briefe noch annimmt, die Welt der wahren Wirklichkeit oder der Dinge an sich in unserer Vorstellungs- oder Erscheinungswelt erscheint, trotzdem diese Vorstellungs- und Erscheinungswelt schon wegen ihrer zeiträumlichen Gestaltung ganz und gar von der Welt der Dinge an sich verschieden ist, so scheint auch nach Kant von einer eigentlichen Übereinstimmung zwischen beiden Welten keine Rede sein zu können. Die Dinge an sich erscheinen uns freilich nach Kant, aber sie sind doch nicht so, wie sie uns erscheinen. Und von den Dingen an sich oder den von uns unabhängig vorhandenen Dingen oder, wie wir sagen möchten, der wahren Wirklichkeit, ist doch in der ganzen Antwort die Rede; es handelt sich darum, wie unsere Vorstellungen sich auf sie beziehen können oder, wie Kant hier sagt, mit ihnen übereinstimmen können.

Auffällig ist ferner, daß Kant seine Antwort auf die Verstandesbegriffe beschränkt. Auch die empirischen

Vorstellungen, die aus den Empfindungen entstehen, enthalten eine Beziehung auf Gegenstände. Kant nennt sie Anschauungen und faßt sie ohne weiters als Erscheinungen auf, denen Dinge an sich zugrunde liegen, auf die sie sich beziehen. Sie bilden den Ausgangspunkt seines Denkens und wir haben bisher vergebens bei ihm nach einer Begründung dafür gesucht, daß ihnen Dinge an sich zugrunde liegen oder daß sie sich auf Gegenstände beziehen. Was sagt er nun von diesen aus Empfindungen entstehenden Vorstellungen in der Antwort auf seine Frage? Die Empfindungen, aus denen sie entstehen, bezeichnet er als Affektionen des Subjekts durch den Gegenstand und findet unter dieser Voraussetzung, daß sich die Vorstellungen zum Gegenstand wie die Wirkungen zu ihrer Ursache verhalten, und daß so die Beziehung dieser Vorstellungen auf Gegenstände leicht begreiflich ist. Es liegt auf der Hand, daß damit für die Möglichkeit dieser Beziehung nichts bewiesen ist. Mit Kants Worten zu reden: Wenn wir einmal die Vorstellungen „als Wirkungen" von Gegenständen auffassen, dann „ist es leicht, nach der Regel der Identität einzusehen, daß ihnen Gegenstände entsprechen. Wer sagt uns denn, daß die Empfindungen und die aus ihnen entstehenden Vorstellungen Affektionen des Subjekts durch den Gegenstand sind? Soll das etwa daraus geschlossen werden, daß wir das Bewußtsein haben, sie würden uns aufgedrängt? Aber wie oft ist das bei Phantasievorstellungen der Fall, werden wir doch unter Umständen von ihnen förmlich verfolgt. Oder daraus, daß wir nicht das Bewußtsein haben, daß sie aus unserm Innern stammen? Aber das ist ja ein ganz

unmöglicher Schluß. Außerdem kann das Gesetz der Kausalität nach Kants Kritik der reinen Vernunft nur auf die Erscheinungswelt Anwendung finden und die Gegenstände, welche das Subjekt affizieren sollen, sind doch zweifellos nach Kants Meinung Dinge an sich. Endlich kann nach dem Gesetze der Kausalität wohl geschlossen werden, daß allem, was anfängt oder entsteht, ein anderes vorausgeht, keineswegs aber, was dieses andere ist. Das kann nur die Erfahrung lehren. Die Annahme, welche Kant als intellectus ectypus bezeichnet, ist also in keiner Weise gerechtfertigt und kann insbesondere nicht, wie Kant behauptet, die Beziehung der aus den Empfindungen entstehenden Vorstellungen auf Gegenstände begreiflich machen oder die Möglichkeit dieser Beziehung erklären.

Und doch ist diese Annahme für die Kritik der reinen Vernunft von der allergrößten Bedeutung. Auf ihr nämlich, und auf ihr allein beruht, soviel ich sehe, der Satz, welcher die Grundlage der Kritik der reinen Vernunft bildet: „Durch Anschauungen werden uns Gegenstände gegeben, durch Begriffe werden sie gedacht," wenigstens in seinem ersten Teile. Daß uns durch Anschauungen, d. h. durch Vorstellungen, die aus den Empfindungen entstehen, Gegenstände gegeben werden, hat nur dann einen verständlichen Sinn, wenn die Annahme, die Kant als intellectus ectypus bezeichnet, zu Recht besteht und die aus Empfindungen entstehenden Vorstellungen auf diese Weise eine Beziehung auf Gegenstände erhalten. Man wende nicht ein, daß die Anschauungen ihren allgemeingültigen und objektiven Charakter durch Raum und Zeit erhalten. Gewiß ist das der Fall. Allein die

räumlichen Gebilde und zeitlichen Bewegungsvorgänge, in denen uns diese durch Raum und Zeit gebildeten Anschauungen gegeben werden, sind ohne ihnen zugrunde liegende Dinge an sich nur Abstraktionen, nicht Erscheinungen von etwas ihnen „Korrespondierendem" oder „Gegenständen" im Sinne Kants. (Sie haben natürlich als Vorstellungen auch Gegenstände, wie alle Vorstellungen, aber diese Gegenstände treten bei den abstrakten Vorstellungen gegen den Inhalt der Vorstellungen zurück, eben weil die Gegenstände unbestimmt und die Vorstellungen sozusagen von ihnen losgelöst sind, wie wir später sehen werden; jedenfalls sind das nicht die von Kant gemeinten Gegenstände, wenn er von einer Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände redet). Wenn Kant sagt: „durch Anschauungen werden uns Gegenstände gegeben", so muß er, wenn anders er seinen Ausführungen in der Inauguraldissertation, in diesem Briefe und ebenso in der transzendentalen Ästhetik treu bleiben wollte, unter Gegenständen Dinge an sich verstanden haben. Freilich werden uns nach Kant durch die Anschauungen Gegenstände nur gegeben, wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Aber immerhin werden uns in und mit den Erscheinungen Gegenstände oder Dinge an sich gegeben, die nicht Erscheinungen sind. Würden uns bloß Erscheinungen gegeben, so würden diese aufhören, Erscheinungen zu sein, sie würden zu Erscheinungen werden, in denen nichts von ihnen Verschiedenes erscheint, zu Anschauungen, in denen nichts von ihnen Verschiedenes angeschaut wird, zu Vorstellungen, die nur sich selbst vorstellen.

Im Gegensatz zu den aus Empfindungen entstehenden Vorstellungen, den empirischen Vorstellungen, deren Beziehung auf Gegenstände Kant leicht begreiflich erscheint, findet er in dem Briefe an Markus Herz die Beziehung unserer Verstandesbegriffe auf Gegenstände dunkel. Dieses Dunkel wird in der Kritik der reinen Vernunft aufgehellt. Dem Satze: Durch Anschauungen werden uns Gegenstände gegeben folgt der andere: Durch Begriffe werden sie gedacht. Da uns die Gegenstände durch die Anschauungen nur gegeben werden, wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind, so werden sie auch durch die Begriffe nur gedacht wie sie erscheinen, nicht wie sie an sich sind. Die Verstandesbegriffe werden auf die Erscheinungswelt eingeschränkt und mit ihnen unsere ganze Erkenntnis. Im Hintergrund bleiben freilich die Dinge an sich bestehen, die ja in den Anschauungen erscheinen und in den Begriffen gedacht werden sollen, aber sie bilden doch eigentlich nur ein caput mortuum, mit dem nichts anzufangen ist. Soviel zum Verständnis des Sinnes und der Bedeutung des Kantischen Satzes von den Anschauungen, durch die uns Gegenstände gegeben, und von den Begriffen, durch die sie gedacht werden sollen.

Welche Stellung werden wir denn nun zu diesem Satze einnehmen? Mit Kant betrachten auch wir die Empfindungen als Ausgangspunkt, nicht als Quelle unserer Erkenntnisse, auch derjenigen, die wir von unserem Ich und seinen Vorgängen haben, da wir das Ich und seine Vorgänge ja nur durch Verbindung mit einem bestimmten Körper individualisieren oder als diese bestimmten, von allen andern verschiedenen Gegenstände auffassen können.

Aber die Empfindungen werden zu Vorstellungen oder erhalten eine Beziehung auf Gegenstände nur im Urteil. Diese Gegenstände sind das im Urteil, sofern wir ihm einen Erkenntniswert beilegen, Gemeinte, das wir sofort als unabhängig von uns und hic et nunc notwendig so, wie wir es erkennen auffassen, dem wir damit Allgemeingültigkeit für alle Denkenden, Überzeitlichkeit zuschreiben oder einen Ewigkeitscharakter beilegen. Mit jedem Urteil, für das wir einen Erkenntniswert in Anspruch nehmen, treten wir in die Welt der Dinge an sich oder der von uns unabhängig bestehenden Dinge oder, wie wir auch sagen dürfen, in eine Ewigkeitswelt ein. Auf diesem Wege entsteht die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände. Fragen wir, wie diese Beziehung möglich ist, so müssen wir allerdings auf die apriorischen Gesetze des Raumes und der Zeit, der Substanz und Kausalität, der beharrlichen Dieselbheit und des hinreichenden Grundes hinweisen, welche die Bedingungen der Möglichkeit dieser Beziehung ausmachen, wie wir das später zeigen werden. So summarisch wie Kant können wir also bei der Beantwortung dieser Frage nicht verfahren.

Es mag zum Schluß unserer Erörterung über Kants Brief an Markus Herz noch hervorgehoben werden, daß Kant wiederholt nachdrücklich betont, die Gegenstände des Erkennens würden von unsern Verstandesbegriffen nicht erzeugt, wie das in der Mathematik der Fall sei. Offenbar sind also diese Gegenstände von dem Erkennen unabhängige Dinge an sich. Nicht um das Zustandekommen dieser von unserm Erkennen unabhängigen Gegenstände, mit denen wir immer nur im Erkennen in

Verbindung treten oder die uns nur im Erkennen zu Gesichte kommen, handelt es sich für Kant, sondern um das Zustandekommen einer allgemeingültigen und objektiven Erkenntnis, die freilich ohne Beziehung auf Gegenstände in diesem Sinne nicht gedacht werden kann. Nur dadurch, daß in der Kritik der reinen Vernunft der Gedanke an die Dinge an sich zurücktritt, entsteht der Schein, als ob wir die Erkenntnisgegenstände selbst erzeugten, was nicht einmal von den Erscheinungen gilt, die ohne die Dinge an sich aufhören, Erscheinungen zu sein, wie überhaupt Erkenntnisgegenstände, die durch das auf sie gerichtete Erkennen erzeugt werden, keine Erkenntnisgegenstände mehr sein können. Inwiefern wir die Vorstellungen, die wir im Anschluß an Kant als empirische bezeichneten und auf die Empfindungen als ihre Quelle zurückführten, mit Recht in dieser Weise auffassen dürfen, darüber später.

Platon und Kant.

Ihre Fragestellung.

Es ist Zeit, daß wir endlich Platons Erwähnung tun, des bedeutendsten Vorgängers Kants, mit dem Kant, trotzdem er über zweitausend Jahre von ihm getrennt ist, doch die größte Verwandtschaft hat, eine größere, als mit irgendeinem andern Denker. Beide, Platon und Kant, gehen von der Voraussetzung aus, daß wir wirkliche und das heißt allgemeingültige und darum objektive Erkenntnisse besitzen. Platon betrachtet als solche in

erster Linie, aber nicht ausschließlich, mit seinem Lehrer Sokrates die sittlichen Erkenntnisse, Kant die Erkenntnisse der Mathematik und erklärenden Naturwissenschaft, aber, wie es scheint, nur diese. Platon hält an dieser Voraussetzung fest gegenüber Protagoras, Kant gegenüber Hume. Es ist das eine Voraussetzung, die nicht bewiesen werden kann, weil ein Beweis nur unter dieser Voraussetzung möglich ist; wenigstens muß die Abfolge des Beweisergebnisses aus dem Beweisgrunde eine allgemeingültige und notwendige, also in diesem Sinne objektive sein, wenn dem Beweise Gültigkeit zugeschrieben werden soll. Der Versuch, einen solchen Beweis zu führen wird deshalb auch weder von Platon noch von Kant gemacht. Unter diesen Umständen ist bezüglich des Erkennens, wie es scheint, nur eine Frage am Platze, wenigstens ist sie vor allem wichtig, die Frage nämlich, unter welchen Bedingungen Erkenntnis in diesem Sinne möglich ist. Platon stellt die Frage: Wie ist Wissenschaft oder Erkenntnis möglich? in seinem Dialog Theätet. Kant stellt die gleiche Frage, aber in anderer Form, schon im Briefe an Markus Herz: Wie ist die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände möglich? Beide fragen nach den Möglichkeitsbedingungen einer wirklichen und das heißt allgemein oder für alle Denkenden gültigen, in diesem Sinne objektiven Erkenntnis.

Platon findet diese Möglichkeitsbedingungen in der Annahme einer Welt unveränderlichen und beharrlichen Seins, der Ideen, die nur mit dem Denken erfaßt werden können. Gibt es nur eine Welt beständigen Fließens

und Werdens, wie sie Protagoras und Heraklit annehmen oder, was dasselbe ist, nur eine Welt der Empfindungen, die jeden Augenblick ins Nichts versinken, während andere, sei es die gleichen oder verschiedene, an ihre Stelle treten, so ist nach Platon eine Erkenntnis unmöglich. Die Welt des unveränderlichen und beharrlichen Seins, die Welt der Ideen muß also als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis vorausgesetzt werden. Platon ist kein Dogmatiker, die Ideenwelt ist keine Annahme ohne Beweis. Soll unser Erkennen so beschaffen sein, wie es ist, soll es allgemeingültig und objektiv sein, so muß es etwas Allgemeingültiges und Objektives geben, und das ist die Ideenwelt. Aus der Natur und Beschaffenheit unseres Erkennens wird auf sie geschlossen, ein Schluß so bündig und zwingend als irgendeine Beweisführung Kants. Im Grunde können die Ideen nichts anderes sein als das in den Urteilen, denen Erkenntniswert zukommt, Gemeinte, dem wir Allgemeingültigkeit und Objektivität und eben damit Überzeitlichkeit und einen Ewigkeitscharakter beilegen, gerade so wie Platon seinen Ideen.

Kant sucht der Form seiner Fragestellung entsprechend die Möglichkeitsbedingungen des Erkennens im Erkenntnisvorgange selbst auf. Die Beziehung auf Gegenstände kommt nur in Urteilen zustande, denen Erkenntniswert eignet. Das in diesen Urteilen Gemeinte ist nicht in den Vorstellungen enthalten, die wir in den Urteilen miteinander verbinden — also sind diese Urteile synthetisch; es kann auch nicht aus den immer wechselnden und bei denselben Personen zu verschiedenen

Zeiten wie bei verschiedenen Personen verschiedenen Empfindungen abgeleitet werden. — diese Urteile sind also apriorisch. Es folgt, nur wenn synthetische und apriorische Urteile das herrschende und gestaltende Prinzip, das Gesetz unserer Erkenntnisvorgänge bilden, kann eine Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände stattfinden, oder unser Erkennen so sein, wie es seiner Natur und Beschaffenheit nach ist. Die synthetischen Urteile a priori bilden die Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis. Anscheinend übersieht Kant, daß das Urteil nur die gedankliche und sprachliche Formulierung des Erkennens ist, das ihm somit vorangehen muß. Aber ein Erkennen des Erkennens in diesem Sinne gibt es nicht, wie Schopenhauer in seiner Schrift Von der vierfachen Wurzel des Satzes vom Grunde, mit Recht nachdrücklich betont. Für uns ist das Erkennen nur faßbar und unserer Erkenntnis nur zugänglich in den Urteilen, seinen gedanklichen und sprachlichen Formulierungen. Gegen die Beweisführung Kants wird also von dieser Seite keine Einwendung erhoben werden können.

Aber Kant begnügt sich nicht mit seinem Ergebnis, daß eine eigentliche Erkenntnis nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist. Er fragt weiter: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Er entdeckt nun in unsern Erkenntnisvorgängen, insbesondere in den sie gestaltenden und beherrschenden synthetischen Urteilen a priori gewisse Elemente, die nicht aus der Erfahrung stammen können und gleichsam den Grundstock dieser Urteile bilden, die apriorischen Anschauungsformen Raum und Zeit und die apriorischen Denkformen oder Kategorien.

Da diese Elemente nicht aus der Erfahrung stammen, so gewährleisten sie den synthetischen Urteilen a priori, deren Grundstock sie bilden, und weiterhin dann allen Urteilen, in denen diese synthetischen Urteile das herrschende und gestaltende Prinzip bilden, eine über die Erfahrung hinausgehende Geltung. Insofern sind sie die Möglichkeitsbedingungen der synthetischen Urteile a priori.

Kant beschränkt inkonsequenterweise diese Formen Raum und Zeit ebenso wie Substanz und Kausalität nicht bloß in ihrer Anwendung, sondern auch in ihrer Gültigkeit auf die Empfindungen oder auf die Erscheinungs- oder Erfahrungswelt. Darin können wir ihm nicht beistimmen. Für uns haben das Raum- und Zeitgesetz ebenso wie ihre Besonderungen, die Gesetze der räumlichen Gebilde und zeitlichen Vorgänge, trotzdem sie nur auf die Empfindungen angewendet werden können, eine von dieser ihrer Anwendung unabhängige Gültigkeit, die ihnen zukommt, auch wenn es gar keine Empfindungen gibt, auf die sie angewendet werden können. Dasselbe gilt auch von dem Substanz- und Kausalitätsgesetz, die den Kantischen Kategorien Substanz und Kausalität entsprechen und die wir als das höchste Raumgesetz und das höchste Zeitgesetz kennen lernen werden. Weil Raum und Zeit nicht aus den Empfindungen oder aus der Erfahrung abgeleitet werden können, sondern apriorisch sind, deshalb haben auch die aus ihnen fließenden Gesetze eine über die Empfindungen und die Erfahrung hinausgehende Gültigkeit, sie sind in diesem Sinne allgemeingültig und objektiv. Es ist in dieser Hinsicht

nicht anders mit ihnen als mit den Zahlen, die jede für sich allgemeingeltende und objektive Gesetze darstellen — zwei ist die Hälfte von vier, das Doppelte von eins usw. —, auch wenn es gar keine zählbaren Dinge gibt.

Es ist derselbe Gedankengang, der Platon zu den Ideen oder der Allgemeingültigkeit und Objektivität, der Überzeitlichkeit und Ewigkeit des im Urteil Gemeinten und Kant zu den synthetischen Urteilen a priori und den apriorischen Formen der Anschauung und des Denkens führt. Der Unterschied ist nur der, daß Platon seinen Blick unmittelbar auf die Erkenntnisgegenstände richtet, während Kant zuerst die Erkenntnisvorgänge ins Auge faßt und von ihnen aus zu den allgemeingültigen und objektiven Erkenntnisgegenständen zu gelangen sucht. Sicherlich bedeutet das von Kant eingeschlagene Verfahren einen Fortschritt über Platon hinaus schon darum, weil wir durch dasselbe alle Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis kennen lernen können, vorausgesetzt daß wir auf diesem Wege zu wirklich allgemeingültigen und objektiven Erkenntnisgegenständen gelangen, was, wie wir sehen werden, möglich ist, aber bei Kant, sofern er bei den Erscheinungen stehen bleibt, nicht zutrifft. Im Grunde ist der Unterschied zwischen dem Verfahren Platons und Kants nicht groß, da Platon seine Ideen natürlich auch nur in den Erkenntnisvorgängen vorfinden und entdecken kann, wie Kant seine apriorischen synthetischen Urteile und seine apriorischen Anschauungs- und Denkformen. Jedenfalls ist der Verfasser des Theätet ebensowenig philosophischer Dogmatiker als der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft.

Kant unterscheidet die metaphysische und die transzendentale Deduktion. Die erstere ist der Nachweis der Apriorität der Anschauungs- und Denkformen, die letztere soll zeigen, daß nur durch sie eine allgemeingültige und objektive Erkenntnis zustande kommt. Danach bestimmt sich der Begriff der transzendentalen Methode, unter der nichts anderes verstanden werden kann, als die Feststellung der Möglichkeitsbedingungen einer allgemeingültigen und objektiven Erkenntnis. Platon hat den Gedanken dieser Methode zwei Jahrtausende vor Kant zuerst gehabt und auf Grund derselben seine Unterscheidung der Erscheinungswelt und Ideenwelt gewonnen. Kant hat diese Methode zuerst erkenntniskritisch die subjektiven Elemente unserer Erkenntnisvorgänge, d. h. unsere Empfindungen, von den in ihnen enthaltenen objektiven sorgfältig unterscheidend begründet. Das ist ein unleugbarer Fortschritt Kants über Platon hinaus, und darin besteht sein Verdienst.

Platon und Kant.

Die Mathematik.

Platon und Kant stimmen überein in der Wertschätzung der Mathematik. Von Platon wird berichtet, daß er seinem Hörsal die Überschrift gab: *Οὐδεὶς ἀγεωμετρητὸς εἰσιτω*. Bekanntlich ist er der Entdecker der analytischen Methode in der Mathematik, welche eine gestellte Aufgabe als gelöst betrachtet nnd die Voraussetzungen und Bedingungen feststellt, unter denen die

Lösung als richtig anerkannt werden muß. Platon gibt uns in seinem Menon von dieser Methode ein anschauliches Beispiel. Von einem Dreieck ausgehend, das mit zwei seiner Ecken innerhalb des Kreises liegt, ohne die Peripherie zu berühren, mit der dritten über die Peripherie hinausragt, fragt er, unter welchen Bedingungen dieses Dreieck so in den Kreis hineingezeichnet werden könne, daß die zweite Ecke bis an die Peripherie heranreicht und die dritte nicht mehr über dieselbe hinausreicht. Er erklärt die Aufgabe für gelöst, wenn die Verlängerung der innerhalb des Kreises liegenden Dreiecksseite bis zur Peripherie gleich der Verkürzung der über den Kreisumfang hinausragenden Seite bis zur Peripherie ist und außerdem die beiden Verbindungslinien der Endpunkte dieser Verlängerungs- und Verkürzungsstrecken einander parallel sind. Das ist dann die Methode seines philosophischen Forschens geworden. Wir suchen die Voraussetzungen auf (ὑποθέσεις), die uns als die sichersten erscheinen, „so verfahren wir immer", sagt er ausdrücklich. Die analytische Methode der Mathematik in ihrer Anwendung auf die Philosophie ist nämlich nichts anderes als die transzendentale Methode, die also Platon entdeckt und zuerst gehandhabt hat.

Kant betont in der Schrift Von der Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral und ebenso in der Inauguraldissertation, daß in der Mathematik der Begriff das erste ist und die vorgestellten oder gezeichneten Figuren, die Gegenstände der Mathematik, nach diesen Begriffen gebildet werden, also von vornherein als mit ihnen über-

einstimmend betrachtet werden können. Hier meint er freilich noch, daß dies Verfahren der Mathematik in der Philosophie keine Anwendung finden könne. Aber was sind Raum und Zeit anders als Begriffe, die in unserem Bewußtsein funktionieren und so den räumlichen Gebilden und zeitlichen Vorgängen ihre feste, gesetzmäßige Gestalt geben? Die Erscheinungswelt Kants kommt doch auf keinem anderen Wege zustande, als nach Kants Meinung die mathematischen Figuren.

Wir haben wiederholt die für die Erkenntnistheorie hochbedeutsame Äußerung Platons erwähnt, daß die Mathematiker, wenn sie mit den Figuren Dreieck, Kreis hantieren, nicht eigentlich diese sinnlich anschaulichen Figuren im Sinne haben, sondern ihren Blick auf das Immerseiende richten, das nur mit dem Denken erfaßt werden kann. Er hat damit den allgemeingültigen und objektiven Charakter der mathematischen Gesetze anerkannt als unabhängig von ihrer Anwendung in den vorgestellten oder gezeichneten, immer von Empfindungen abhängigen Figuren, in denen sie ja nie eine völlig deckende, sondern nur eine annähernd richtige Darstellung finden können. Kant führt alle mathematischen Gebilde auf die Formen von Raum und Zeit zurück, die bloße Anschauungsformen unserer Sinnlichkeit sein sollen. Er schreckt nicht vor der Konsequenz zurück daß darum die mathematischen Gesetze der Geometrie, Mechanik und sogar auch der Arithmetik nur für Wesen gelten, die eine Sinnlichkeit wie die unsrige haben, damit ihre wirkliche Allgemeingültigkeit und Objektivität preisgebend. Hier müssen wir uns gegen Kant wenden und

ganz auf die Seite Platons stellen. Freilich dürfen wir nicht verschweigen, daß Platon die mathematischen Wahrheiten nicht der Metaphysik oder der Welt der Ideen zuweist, sondern für sie eine Mittelstellung zwischen der Welt der Ideen und der Erscheinungswelt in Anspruch nimmt. Darin können wir ihm natürlich nicht zustimmen.

Platon und Kant.

Empfinden und Denken.



Platon und Kant stimmen auch darin überein, daß sie die sinnliche und geistige Seite des Bewußtseins streng auseinanderhalten und unterscheiden. Kant faßt in der Kritik und schon in der Inauguraldissertation die sinnlichen, den Empfindungen entsprechenden Vorstellungen nicht mehr mit den Leibnizianern als verworrene Begriffe, sondern als qualitativ von den Begriffen des Denkens verschieden auf, gerade so wie Platon in seinem Theätet „das Denken, mit dem wir urteilen, daß etwas ist oder nicht ist, daß etwas schön oder häßlich ist, was eine einheitliche Gestalt, die Seele voraussetzt“ natürlich die Einheit des Bewußtseins, den Empfindungen als etwas toto coelo von ihnen Verschiedenes gegenüberstellt. Darin werden wir den beiden großen Denkern zustimmen müssen. Wenn sie nun aber darüber hinausgehen und beide nicht bloß Empfindung und Denken unterscheiden, sondern auch ein beiden entsprechendes sinnliches und geistiges Erkennen annehmen, so können wir ihnen darin nicht folgen. Wir haben schon gezeigt, daß alles Erkennen,

sofern es für uns faßbar und uns zugänglich ist, sich in Urteilen vollzieht und deshalb nach der Kantschen Ausdrucksweise als Verstandeserkenntnis betrachtet werden muß. Wenn ein solcher Gegensatz zwischen Denken und Empfinden besteht, wie ihn Platon und Kant mit Recht annehmen, so kann natürlich das Denken mit seinen Begriffen nicht aus den Empfindungen abgeleitet oder durch Umformung der Empfindungen, wie die Sensualisten wollen, gewonnen werden. Kant meint, daß es durch einen Zuwachs, Epigenesis, als ein Neues zu den Empfindungen hinzutrete. Platon betrachtet die Empfindungen als Anregung, als Veranlassung des Denkens in Begriffen, als das Schwungbrett, auf dem wir uns in die nur mit den Begriffen zu erfassende Welt der Ideen erheben. Beide, Platon und Kant, leugnen, daß die Empfindungen die Quelle der Begriffe und des Denkens sein können. Sowohl für Platon als für Kant scheint in letzter Instanz zur Erklärung des Denkens in Begriffen die Annahme des Aristotelischen νοῦς ποιητικὸς unausweichlich. Nach ihr erzeugt der Geist auf Grund der Empfindungen, durch sie veranlaßt und angeregt, die Begriffe, welche von den Empfindungen grundverschieden sind und nicht in ihnen enthalten sein können und nun kann das Denken als etwas Neues im Bewußtsein hervortreten. Natürlich ist das eine bloße Hypothese. Wenn wir von unseren Erkenntnisvorgängen nur eine Erkenntnis haben, sofern sie in sprachlich und gedanklich formulierten Urteilen ihren Ausdruck finden, von dem diesen Urteilen zugrunde liegenden Erkennen aber sagen müssen, daß es unserer Erkenntnis nicht zugänglich ist oder von ihr nicht erfaßt

werden kann, so gilt das um so mehr von dem ursprünglichen Entstehen dieses Erkennens, oder davon, wie es sich im Laufe der Entwicklung des menschlichen Bewußtseinslebens an die Empfindungen anschließt, durch sie bedingt und von ihnen bestimmt wird, ohne doch in ihnen seine Quelle zu haben.

Platon und Kant.

Die Ideenwelt und die Erscheinungswelt.

Platon stellt der Erscheinungswelt die Welt der Ideen gegenüber, Kant die Welt der Noumena, die Erscheinungswelt als Phänomena bezeichnend. In vieler Hinsicht entsprechen die Noumena Kants den Ideen Platons. Sie sind wie diese übersinnlicher oder, sofern auch die Dinge an sich zu ihnen gerechnet werden müssen, wenigstens nichtsinnlicher Natur. Sie bilden wie die Ideen Platons eine nichtsinnliche Gedankenwelt. Aber ein hochbedeutsamer Unterschied tritt hervor. Platons Ideen sind für ihn die Möglichkeitsbedingungen einer wirklichen Erkenntnis, werden als solche von Platon in Anspruch genommen und geltend gemacht. Von den Noumena Kants läßt sich das in keiner Weise sagen, nicht einmal die Dinge an sich werden als Möglichkeitsbedingungen des Erkennens anerkannt. Die Ideen sind ferner nach Platon Realitäten im höchsten Sinne des Wortes, die Noumena Kants bloß notwendige Gedanken, denen eine Realität zuzuschreiben wir wissenschaftlich in keiner Weise berechtigt sind. Freilich hat Kant in der transzendentalen

Ästhetik den Dingen an sich Existenz beigelegt und sie für Ursachen der Empfindungen erklärt, beides ohne Beweis und im Widerspruch mit der transzendentalen Analytik, in der die Anwendung der Kategorien, Existenz und Ursächlichkeit auf die Welt der Erscheinungen eingeschränkt wird. Sollten diese Begriffe in der transzendentalen Ästhetik nicht im Sinne der Kategorien gebraucht werden, wie behauptet wird, so hätte es einer ausführlichen und gründlichen Auseinandersetzung bedurft, von der bei Kant nichts zu entdecken ist. Die Ideen Platons sind endlich die Möglicheitsbedingungen des Seins der Erscheinungeu, soweit davon bei dem flüchtigen und vergänglichen Charakter der Erscheinungen geredet werden kann. Die Erscheinungen sind nach Platon nur insofern als sie an den Ideen teilnehmen, mit ihnen in Gemeinschaft stehen oder als die Ideen in ihnen gegenwärtig sind. Auch das läßt sich in keiner Weise von den Noumena Kants sagen. Die synthetischen Urteile a priori sind allerdings die Möglichkeitsbedingungen nicht bloß der Erkenntnis, sondern auch des Seins der Erscheinungen, aber Kant legt ihuen keine über die Erscheinungen hinausgehende Bedeutung und Geltung bei, mit der sie nach unserer Auffassung eben der noumenalen Welt oder der Welt der Ideen angehören. Jedenfalls ist die Beziehung der Noumena oder der zu ihnen gehörenden Dinge an sich zu den Erscheinungen bei Kant eine schwankende. Unsere ganze Darlegung zeigt, daß wir uns für seine Noumena nicht zu erwärmen vermögen, sondern uns ihnen gegenüber ganz auf die Seite der Ideen Platons stellen, die im Grunde nichts anderes sein können als die

Gedanken Gottes von den Dingen, wie zuerst die Neupythagoreer und dann besonders Augustin nachdrücklich betonen.

Auch die Erscheinungswelt Platons steht mit der Kants in vielfacher Übereinstimmung, aber auch hier sind bedeutsame und bemerkenswerte Unterschiede vorhanden. Beide Erscheinungswelten werden als sinnliche aufgefaßt und der gedanklichen Welt der Ideen oder Noumena gegenübergestellt. Aber bei Platon ist die Erscheinungswelt Gegenstand der Empfindungen, etwas der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit der Empfindungen durchaus Entsprechendes, aber doch unabhängig von ihnen, also objektiv Existierendes. Bei Kant besteht die Erscheinungswelt aus Empfindungen, sie machen die Materie oder den Stoff der Erscheinungswelt aus, der seine bestimmte Form oder Gestalt erhält durch die apriorischen Anschauungs- und Denkformen. Für Platon ist die Beziehung nicht bloß des Denkens, sondern auch des Empfindens auf Gegenstände noch selbstverständlich; für Kant ist sie eine Frage, sie kommt nur durch die apriorischen Formen des Anschauens und Denkens zustande. Natürlich müssen wir der Auffassung Kants von der Erscheinungswelt vor derjenigen Platons den Vorzug geben. Die Erscheinungswelt ist auch nach unserer Ansicht nichts anderes, als die Welt unserer vor allem den sinnlichen Empfindungen entsprechenden Vorstellungen. Weil diese Vorstellungen sich wirklich auf von uns unabhängige, allgemeingültige und objektive Dinge beziehen, deshalb hat auch die im letzten Grunde aus Vorstellungen bestehende Erscheinungswelt einen allgemeingültigen und objektiven Charakter,

sie ist eben wirkliche Erscheinung von allgemeingültigen und objektiven Dingen, von Dingen an sich im Sinne Kants. Die Beziehung unserer Vorstellungen auf Dinge an sich, durch die sie selbst und die ganze Erscheinungswelt einen allgemeingültigen und objektiven Charakter erhalten, kommt durch die synthetischen Urteile a priori oder durch die in ihnen enthaltenen apriorischen Begriffe Raum, Zeit, Substanz, Kausalität, Dieselbheit und Grund zustande, wie wir des näheren zeigen werden.

Das System Kants.

Grundgedanke und Grundriß.

Viele Jahre hat Kant an seiner Kritik der reinen Vernunft, seinem Hauptwerk, gearbeitet. Schon 1770 bei Abfassung der Inauguraldissertation beschäftigte ihn in seinen Gedanken, wie wir vermuten dürfen, ein Hauptstück derselben, die erste Antinomie. So konnte er schon in der Inauguraldissertation eine Auseinandersetzung geben, die den Hauptgedanken des ersten Teiles seiner Kritik der transzendentalen Ästhetik enthält. Aber dann bedurfte es noch elf Jahre angestrengter Arbeit, ehe er seine Kritik der reinen Vernunft zustande brachte. 1781 erschien sie endlich. In kürzeren Fristen, aber immer erst nach Jahren unermüdlichen Denkens erschienen dann die anderen Hauptwerke: die Kritik der praktischen Vernunft, die Kritik der Urteilskraft und die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Was ist der Grundgedanke aller dieser Werke? Es ist die Frage, die schon Platon stellte: Wie ist Wissenschaft möglich? Kant wendet diese Frage auf alle Wissenschaften seiner Zeit an. Alle werden vor den Richterstuhl der Vernunft gefordert, sie müssen sich vor ihr legitimieren und sich von ihr rechtfertigen lassen. Nur dann haben sie ein Recht auf Existenz oder können als Wissenschaften gelten. Wie ist Mathematik

möglich? Wie ist erklärende Naturwissenschaft möglich? Wie ist Metaphysik möglich? So fragt Kant der Reihe nach in den drei Teilen seiner Kritik der reinen Vernunft in der transzendentalen Ästhetik, in der transzendentalen Analytik und in der transzendentalen Dialektik. Wie ist Ethik möglich? So fragt er in der Kritik der praktischen Vernunft. Wie ist beschreibende Naturwissenschaft, wie ist Ästhetik möglich? So fragt er in den beiden Teilen seiner Kritik der Urteilskraft. Wie ist Religion möglich? So fragt er endlich in seiner Schrift Von der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. Auch die Religion muß sich nach ihm vor dem Richterstuhl der Vernunft legitimieren und von ihr rechtfertigen lassen.

Wissenschaft ist dasselbe wie wirkliche Erkenntnis; bei Platon hat das Wort auch eben diese Bedeutung. Das scheint auch Kant nicht entgangen zu sein. Wie er deshalb seine Frage auf alle Wissenschaften seiner Zeit anwendet und dadurch in eine Reihe von Einzelfragen zerlegt und gliedert, so gibt er ihr auch einen allgemeinen umfassenden Sinn, indem er sie auf alle wirkliche Erkenntnis ausdehnt. Durch den verhängnisvollen Entwicklungsgang des empiristischen Denkens des achtzehnten Jahrhunderts in dem Inselreich, dessen Ergebnis war, daß die Vorstellungen nur sich selbst vorstellen und nicht etwas von ihnen Verschiedenes, kommt er zu der Einsicht, daß alle wirkliche Erkenntnis nur in einer Beziehung der Vorstellungen auf Gegenstände bestehen kann, die allgemeingültig für jedermann und darum objektiv sind. So gibt er dann der von ihm in Übereinstimmung mit Platon gestellten Frage einen vertieften Sinn, indem er sie in die

andere umformt: Wie ist eine Beziehung unserer Vorstellungen, die etwas in uns sind und die darum jeder nur als die eigenen ihm allein angehörenden haben kann, auf solche Gegenstände möglich?

Die Vorstellungen, deren Gegenständen wir Allgemeingültigkeit und Objektivität zuschreiben, sind Abkürzungen von Urteilen, für die wir einen Erkenntniswert in Anspruch nehmen. Anders ist für uns die in ihnen enthaltene Beziehung auf solche Gegenstände nicht denkbar. Denn nur in den Urteilen, denen wir einen Erkenntniswert beilegen, erheben wir den Anspruch, daß ihre Gegenstände allgemeingültig und objektiv sind. Aber auch die Urteile sind wie die Vorstellungen subjektiv. Jeder hat seine eigenen nur ihm angehörenden Urteile. Wie können sie sich dann auf allgemeingültige und objektive Gegenstände beziehen? Wir müssen die Vorstellungs- und Urteilsvorgänge sorgfältig von dem in ihnen Gemeinten, und das heißt von ihren Gegenständen, unterscheiden. Nur für das in ihnen Gemeinte, für ihre Gegenstände, können wir die Allgemeingültigkeit und Objektivität in Anspruch nehmen, nur für sie nehmen wir sie auch tatsächlich in Anspruch. Wenn wir von allgemeingültigen und objektiven Urteilen sprechen, so geschieht dies nur darum, weil wir ihnen allgemeingültige und objektive Gegenstände zuschreiben. Nicht das Umgekehrte gilt, daß wir aus der Allgemeingültigkeit und Objektivität der Urteile auf die Allgemeingültigkeit und Objektivität ihrer Gegenstände schließen. Oder sollen wir etwa mit unseren Empiristen die Verbindung der Vorstellungen im Urteil, des Subjekts mit dem Prädikat, für eine festgewor-

dene und darum uns als notwendig erscheinende Assoziation erklären? Aber abgesehen davon, daß das Urteil gar nicht in der Verbindung dieser Vorstellungen bestehen kann, sondern gerade in der Beziehung dieser Vorstellungsverbindung auf einen Gegenstand, der von dieser Vorstellungsverbindung verschieden ist, kommt auf diesem Wege ja eine wirkliche Allgemeingültigkeit und Objektivität für das Urteil gar nicht zustande, von seinem Gegenstand gar nicht zu reden.

Die Frage ist nun: Wie ist es begreiflich und verständlich, wie kann es gerechtfertigt und begründet werden, daß diese an sich genommen subjektiven, in jedem Urteilenden in besonderer Weise vorhandenen Urteilsvorgänge uns zu allgemeingültigen und objektiven Gegenständen führen? Und die Antwort lautet: Nur dann kann dies geschehen, wenn diese Urteilsvorgänge von Gesetzen beherrscht, geregelt und gestaltet werden, welche nicht aus der Erfahrung stammen und darum über die Erfahrung hinausführen. Was aus der Erfahrung stammt, ist im Gegensatz zu dem Allgemeingültigen räumlich und zeitlich beschränkt, räumlich, weil es bei verschiedenen Personen zu derselben Zeit, zeitlich, weil es bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten ein anderes und besonderes ist. Was nicht aus der Erfahrung stammt, ist dieser Beschränkung nicht unterworfen und kann eben darum auch über die Erfahrung hinaus zu dem Allgemeingültigen führen. Wir nennen solche Gesetze apriorisch und unterscheiden sie streng von den empirischen Gesetzen, die wir aus der Erfahrung ableiten und die nur so lange und so weit gelten, als sie durch die Erfahrung bestätigt werden, ab-

gesehen, davon aber nichts sind als Gedanken in uns. Es ist das große Verdienst Kants, diese Gesetze entdeckt zu haben.

Natürlich konnte er sie nirgends anders vorfinden, als in den Urteilsvorgängen, in denen sie herrschen, die sie gestalten und regeln. Woher anders hätte er sie nehmen sollen? Insofern müssen wir sagen, daß die Gesetze den Urteilsvorgängen nur der Sache nach vorangehen, nicht der Zeit nach. Die Apriorität dieser Gesetze darf darum nicht als eine zeitliche Apriorität betrachtet werden. Auch mußte Kant, um diese Gesetze für uns faßlich und unserer Erkenntnis zugänglich zu machen, sie in Urteilen formulieren. Das sind seine synthetischen Urteile a priori. Sie müssen an der Beschaffenheit dieser Gesetze teilnehmen oder sie zum Ausdruck bringen. Sie stammen nicht aus der Erfahrung, darum sind sie apriorisch, sie führen über die Erfahrung hinaus, darum sind sie synthetisch. Diese synthetischen Urteile a priori sind die Möglichkeitsbedingungen der Beziehung unserer Urteilsvorgänge oder unserer Vorstellungen auf allgemeingültige und objektive Gegenstände. Die Frage lautet also jetzt nicht mehr: Wie ist die Beziehung unserer Vorstellungen auf solche Gegenstände möglich? An ihre Stelle tritt die andere Frage: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Auch diese Frage gliedert sich nach den verschiedenen Wissenschaften in die Unterfragen: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich in der Mathematik, in den erklärenden Naturwissenschaften, in der Metaphysik, in der Ethik, in den beschreibenden Naturwissenschaften, in der Ästhetik, in der Religion?

Eigentlich handelt es sich nur darum, ob es in diesen Wissenschaften apriorische Elemente gibt, durch die sie zustande kommen, aber da diese apriorischen Elemente die Möglichkeitsbedingungen der synthetischen Urteile a priori ausmachen, deren Grundstock sie bilden, so richtet sich die ganze Untersuchung Kants darauf, die in diesen Wissenschaften vorhandenen synthetischen Urteile a priori aufzufinden und die Frage ist, ob es in diesen Wissenschaften solche Urteile gibt.

Analytische und synthetische Urteile.

Kant unterscheidet analytische und synthetische Urteile: bei jenen soll das Prädikat im Subjekt enthalten sein, bei diesen soll das Prädikat im Subjekt nicht gefunden werden können. Erfahrungsurteile wie: Dieser Knabe hat das Wechselfieber (wie die Untersuchung des Arztes zeigt), oder: Dieses Wasser hier ist kalt (wie die Prüfung lehrt), sind immer synthetisch, die analytischen Urteile, die nur den Subjektsbegriff in seine Merkmale zerlegen, immer apriorisch. Man hat gegen Kants Einteilung den Einwand erhoben: Eigentlich seien alle Urteile analytisch, wir dächten beim Gedanken des Subjekts schon an das Prädikat oder faßten das Subjekt sofort unter dem Gesichtspunkt des Prädikats auf, was man als logische Immanenz des Prädikats im Subjekt bezeichnete. Wir antworten: Auch wenn dem so ist, muß doch vorher das Prädikat mit dem Subjekt synthetisch verbunden werden, ehe das Subjekt unter dem Gesichtspunkt des

Prädikats aufgefaßt werden kann. Nur unter Voraussetzung dieser Synthese kann das Prädikat im Subjekt enthalten sein. Nur eine Mehrheit von Elementen, die zur Einheit zusammengefaßt ist, kann analytisch zergliedert werden: die Analyse setzt die Synthese voraus. Mag auch die gedankliche und sprachliche Formulierung des Erkennens im Urteil uns als analytisch erscheinen, das ihr vorausgehende Erkennen ist immer eine Synthese.

Übrigens könnte man mit mehr Recht alle Urteile für synthetisch erklären. Das eigentliche Subjekt des Urteils ist ja, wie wir wiederholt betonten, das in dem Urteil Gemeinte, sein Gegenstand; die im Urteil verbundenen Vorstellungen werden eigentlich nur sprachlich voneinander, das Prädikat von dem Subjekte, ausgesagt, für den Gedanken bilden sie in ihrer Verbindung das gemeinsame Prädikat des eigentlichen Subjekts, d. h. des im Urteil Gemeinten oder seines Gegenstandes. Das Gemeinte oder der Gegenstand des Urteils ist natürlich grundverschieden von den in ihm verbundenen Vorstellungen, wie diese von jenem; und wenn es auch unter dem Gesichtspunkt der Vorstellungen aufgefaßt wird, so kann doch in keiner Weise von einem Enthaltensein der Vorstellungen im Gegenstand des Urteils oder gar des Gegenstandes in den Vorstellungen die Rede sein. Auch die im strengen Sinne sogenannten analytischen Urteile, welche den Subjektsbegriff in seine Merkmale zerlegen oder eines derselben hervorheben, haben einen von den in ihnen verbundenen Vorstellungen verschiedenen allgemeingültigen und objektiven Gegenstand. Das in ihnen Gemeinte ist eben die Widerspruchslosigkeit der objektiven

Welt, die keineswegs selbstverständlich ist, wie Kant voraussetzte. Nicht daß zwischen den Vorstellungen, die in diesen Urteilen verbunden werden, das Verhältnis des Enthaltenseins oder kein Widerspruch besteht, wird ja in diesen Urteilen behauptet, sondern daß eben dieses Enthaltensein oder diese Widerspruchslosigkeit auch für das diesen Vorstellungen in der objektiven Welt Entsprechende gilt. Auch für diese sogenannten analytischen Urteile ist nicht die Verbindung der Vorstellungen, sondern die Beziehung dieser Verbindung auf das von ihnen verschiedene Gemeinte, ihren Gegenstand — und das ist die Widerspruchslosigkeit der objektiven Welt — die Hauptsache, in der ihr Wesen besteht.

Nach den von Benno Erdmann herausgegebenen Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft hat Kant noch eine andere Erklärung von den synthetischen Urteilen gegeben. Hier nennt er die Urteile synthetisch, weil und insofern durch sie die Beziehung auf Gegenstände hergestellt wird. Wir sind mit dieser Erklärung ganz einverstanden; bemerken aber, daß sie von allen unsern Urteilen gelten muß, die sich auf allgemeingültige und objektive Gegenstände beziehen, was ja nur durch synthetische Urteile a priori möglich ist. Insbesondere muß diese Erklärung auch auf die von Kant als analytisch bezeichneten Urteile angewandt werden. Das für sie geltende synthetische Urteil a priori ist: Das Widersprechende ist nicht. Wenn irgend etwas, so ist dies Urteil eine Möglichkeitsbedingung aller Erkenntnis. Auch für die Erfahrungsurteile, sofern sie einen Erkenntniswert haben, muß diese Erklärung gelten. Bei der schwankenden

Stellung Kants zum Ding an sich kann es den Anschein haben, als ob nach ihm unsere ganze objektive und allgemeingültige Erkenntnis sich auf die synthetischen Urteile a priori beschränke, wie das von vielen behauptet wird. Wir werden zeigen, daß alle unsere Urteile, auch die von einzelnen und bestimmten Tatsachen, sofern sie einen Erkenntniswert besitzen, einen allgemeingültigen und objektiven Charakter durch die synthetischen Urteile a priori erhalten. Auch das, was nur einen Augenblick existiert, selbst wenn es nur von einem einzelnen in seinem Bewußtsein erkannt wird, hat, wenn es wirklich existiert, in dieser seiner vorübergehenden Tatsächlichkeit eine allgemeingültige und objektive Bedeutung und erhält sie durch die synthetischen Urteile a priori.

Kritik der reinen Vernunft.

Wahrnehmen und Messen.

Wenn wir sagen, daß wir etwas wahrnehmen oder anschauen, auch wenn wir das früher Wahrgenommene in der Phantasie uns vergegenwärtigen oder in der Phantasie anschauen, so meinen wir mit dem Etwas, das wir wahrnehmen oder anschauen, immer etwas von dem Wahrnehmen oder Anschauen Verschiedenes. Aber sofort fassen wir es als an einem bestimmten Ort befindlich auf, was natürlich nur im Urteil möglich ist. Wir legen ihm eine bestimmte Größe und Gestalt, eine Ausdehnung bei und fassen jeden Teil dieser Ausdehnung als an einem bestimmten Ort, den einen neben dem anderen befindlich und mit ihm zusammenhängend auf. Das Beilegen von Größe, Gestalt und Ausdehnung wie diese Auffassung geschieht natürlich wieder in lauter Urteilen. Dasselbe gilt, wenn wir dem Etwas Farbe, Geruch, Geschmack und andere sinnliche Eigenschaften zuschreiben. So setzen sich unsere Wahrnehmungen und Anschauungen aus Urteilen zusammen, sie bestehen aus Urteilen, sind Urteile. Durch die Urteile, in denen wir etwas als an einem Orte befindlich auffassen, die in dem Beilegen von Größe, Gestalt, Ausdehnung wiederkehren, lernen wir das kennen, was wir Raum, anschaulichen Raum nennen.

Wenn wir ferner sagen, daß wir eine Bewegung des Etwas wahrnehmen oder anschauen, so legen wir ihm der Reihe nach verschiedene Orte bei, die nebeneinanderliegen und zusammenhängen, aber von dem bewegten Etwas nur in einem zusammenhängenden Nacheinander durchlaufen werden können. Darin daß das bewegte Etwas die nebeneinanderliegenden zusammenhängenden Orte nur in einem zusammenhängenden Nacheinander berührt, besteht seine Bewegung. Das Auffassen des bewegten Etwas als der Reihe nach an den verschiedenen Orten befindlich, sie in einem zusammenhängenden Nacheinander berührend, was wir gewöhnlich als Wahrnehmung seiner Bewegung bezeichnen, kann natürlich nur in Urteilen geschehen. In diesen Urteilen lernen wir das kennen, was wir Zeit nennen; es ist die anschauliche Zeit.

Wichtig ist vor allem, zu beachten, daß wir diese Orte des Ausgedehnten und seiner Teile, ebenso die verschiedenen Orte des Bewegten und ebenso das Nebeneinander und den Zusammenhang dieser Orte, wie das Nacheinander und seinen Zusammenhang, in dem diese Orte berührt werden, nicht wahrnehmen oder anschauen können ohne etwas, das sich an ihnen befindet oder von einem zum andern bewegt. Wir können uns freilich alle an den Orten befindlichen und in ihnen sich bewegenden Dinge hinwegdenken und behalten dann anscheinend bloß den Raum und die Zeit übrig, also ein Leeres. Aber wenn wir diesen Versuch machen, so schafft die Phantasie alsbald Empfindungsstoff von früheren Empfindungen, ein Halbhelles, Graues herbei und

in ihm schauen wir dann mit unserer Phantasie das an, was wir leeren Raum und leere Zeit nennen.

Wichtiger noch und von der allergrößten Bedeutung ist, daß wir die Orte, Gestalten, Größen, Ausdehnungen, Bewegungen, welche wir durch die genannten Urteile kennen lernen, dem Maße unterwerfen oder messen können, indem wir uns anschaulicher Maßstäbe bedienen, die wir auch wieder in kleinere Teile zerlegen und so dem Maße unterwerfen können. So können wir Richtung und Weite der Entfernung der Orte voneinander, die Größe, die Gestalt der Ausdehnung, die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung mit angenommenen Maßeinheiten bestimmen und in exakter Weise festsetzen. Die Maßeinheiten sind Ausdehnungen (Zoll, Fuß, Winkelmaß) und Bewegungen (Vorrücken des Zeigers auf der Taschenuhr, des Schattens auf der Sonnenuhr), also räumlicher und zeitlicher Natur, was deutlich zeigt, daß die Möglichkeit des Messens in Raum und Zeit begründet ist. Natürlich geschehen die Messungen in Urteilen, es sind Beurteilungen nach einem Maßstab, es sind mathematische Urteile. Schon jetzt können wir mit Leonardo da Vinci sagen, daß Mathematik in unserer Wahrnehmungs- und Anschauungswelt ist oder, wie er sagt, in der Natur ist. Aber um diesen Satz in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen, müssen wir noch einen Schritt weiter gehen.

Die reine Geometrie.

Wir sagten, daß wir durch die Messungen zu exakten Feststellungen gelangen. Das ist nicht ganz richtig.

Wenn wir die Winkel eines Dreiecks messen, kommen wir nie genau zu der Winkelsumme zweier Rechten, wir bleiben hinter derselben zurück, schon weil die Linien, welche die Winkel einschließen, nicht bloß Länge, sondern auch Breite haben. Was bloß Längenausdehnung hat, wie die Linie ihrem Begriffe nach, oder gar keine Ausdehnung, wie der Punkt seinem Begriffe nach, können wir weder anschauen noch wahrnehmen. Und doch sind wir, trotzdem uns das keine Messung bestätigen kann, überzeugt, daß die Winkel im Dreieck dem Begriff des Dreiecks gemäß gleich zwei Rechten sein müssen. Das gleiche gilt von allen Sätzen der Geometrie, wie wir sie kennen. Es ist die reine Geometrie, die wir von der messenden unterscheiden müssen. Durch die wegdenkende Abstraktion bilden wir die Begriffe Punkt, Linie, Fläche, Winkel, Dreieck, Kreis, Radius, Parallelogramm, Diagonale, indem wir von dem, was den betreffenden Anschauungen anhaftet, aber diesen Begriffen nicht entspricht, absehen. Von diesen Begriffen gehen wir aus, wenn wir die Sätze der reinen Geometrie aufstellen. Aber diese Sätze haben, wie wir überzeugt sind, eine strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Wenn sie durch die messende Geometrie auch nur annähernd oder gar nicht bestätigt werden, so macht uns das nicht irre; wir sind überzeugt, der Fehler liegt in der Messung, die entweder unvollkommen oder geradezu falsch ist. Es fragt sich: Worin hat diese Überzeugung ihren Grund und weiterhin, woher wissen wir bei der wegdenkenden Abstraktion, was den Begriffen in den betreffenden Anschauungen nicht entspricht und wovon wir absehen müssen.

Das, wovon wir absehen, gehört der Anschauung an und hat darum seinen Grund in den Empfindungen. Denn anschauen können wir nur Empfindungen. Sind auch die Maßeinheiten räumlicher und zeitlicher Natur und hat somit das Messen auch in Raum und Zeit seinen Möglichkeitsgrund, so ist anderseits das Messen nicht ohne Empfindungen möglich und können die Maßeinheiten nur in und mit den Empfindungen aufgefaßt werden, wie wir alles, was wir wahrnehmen und anschauen, nur in und mit den Empfindungen wahrnehmen und anschauen können. Empfindungen ermangeln der mathematischen Bestimmtheit, sie sind nicht einmal einer direkten Messung zugänglich, wie die physiologischen Psychologen zeigen. Lassen wir zuerst ein Licht, dann zehn in einem Zimmer anzünden, zuerst einen und dann zehn Trompeter blasen, so urteilen wir leicht, daß die Lichtempfindung und die Tonempfindung um das Zehnfache zugenommen habe, aber wenn wir nichts wissen von der Zahl der Lichter und Trompeter, dann kommen wir bald zu der Überzeugung, daß wir nur sagen können, die Licht- und Tonempfindung sei stärker geworden, aber nicht, um wieviel sie stärker geworden sei oder wieviel mal stärker, wie es der mathematischen Bestimmtheit entspräche. Wir können die Differenz zweier Linien für sich vorstellen, auch sagen, wieviel mal die eine in der anderen enthalten ist, bei den Empfindungen ist uns das unmöglich.

Wenn wir nun, trotzdem die für das Messen, Wahrnehmen und Anschauen unentbehrlichen Empfindungen der mathematischen Bestimmtheit ermangeln, daran fest-

halten, daß die Sätze der reinen Geometrie als streng allgemeingültige und notwendige auch für die Wahrnehmungs- und Anschauungswelt gelten, so hat das seinen Grund darin, daß die Begriffe der reinen Geometrie in Wirklichkeit für die messende Geometrie und damit auch für die Wahrnehmungen und Anschauungen, die in ihr eine Rolle spielen, maßgebend und bestimmend sind. Die Orte ohne das, was sie erfüllt, sind Punkte ohne Ausdehnung, die Linien als Maßstäbe kommen nur ihrer Länge nach in Betracht, die Maßstäbe für Größen und Gestalten sind Flächen, bei denen die Körperlichkeit hinweggedacht wird, die Richtung der Bewegung wird durch Linien und Winkel im Sinne der reinen Geometrie gemessen, ihre Geschwindigkeit durch angenommene Zeiteinheiten, die zum Durchlaufen eines bestimmten Raumes erforderlich sind, und bei denen nur ihre zeiträumliche Beschaffenheit ins Auge gefaßt und von allen begleitenden Nebenumständen abgesehen wird. Der Sache nach ist die reine Geometrie mit den von ihr gebildeten Begriffen das frühere gegenüber der messenden und ebenso gegenüber dem Wahrnehmen und Anschauen, wie es bei dem Messen zur Geltung kommt, sie bilden ebenso wie Raum und Zeit die Möglichkeitsbedingungen für das Zustandekommen des Messens. Man darf sagen, daß wir beim Messen und dem für dasselbe erforderlichen Wahrnehmen und Anschauen mit den Begriffen der reinen Geometrie an die Dinge herantreten und sie nach ihnen beurteilen. Descartes, der diese Behauptung aufstellt, ist völlig in seinem Rechte, nur darin irrt er, daß er diese Begriffe für angeboren erklärt.

Als besondere Gebilde des Denkens treten sie allerdings ebenso wie die gesamte reine Geometrie erst infolge der wegdenkenden Abstraktion auf. Aber da diese Abstraktion nur von dem absieht, was in den entsprechenden Anschauungen von Punkt, Linien usw. den Begriffen nicht entspricht, so müssen sie zum Vollzug dieser Abstraktion als in unserm Bewußtsein funktionierend vorausgesetzt werden. Sonst wäre diese Abstraktion ja nichts als ein Zirkel. Dasselbe gilt auch von den Anschauungen, die den Begriffen entsprechen sollen. Sie können nicht zustande kommen, wenn diese Begriffe nicht schon im Bewußtsein funktionieren. Insofern gehen sie der Abstraktion und den Anschauungen voran, als besondere Gebilde des Denkens folgen sie ihnen nach. Was die Entstehung dieser in uns funktionierenden Begriffe angeht, so wird sie von Kant als eine Epigenesis bezeichnet, durch welche zu den Empfindungen ein Neues, sie Gestaltendes hinzutritt. Aristoteles nimmt zur Erklärung der Entstehung der Begriffe den sogenannten *νοῦς ποιητικὸς* an. Wie wir sahen, ist eine Begründung der Allgemeingültigkeit und Objektivität der Begriffe gegenüber der Relativität und Subjektivität der Empfindungen nur durch Verbindung unseres Bewußtseins mit dem allumfassenden göttlichen Bewußtsein zu gewinnen. (S. 27).

Erst jetzt, wo wir die reine und messende Geometrie einander gegenübergestellt und die Begriffe der reinen Geometrie als maßgebend und bestimmend für die messende und für die in ihr vorkommenden Wahrnehmungen und Anschauungen erkannt haben, begreifen

wir die Tragweite des Satzes, daß in unsern Wahrnehmungen und Anschauungen Mathematik vorhanden ist. Er hat den Sinn, daß für sie die Begriffe der reinen Geometrie und damit auch das ganze System der mit ihnen gegebenen allgemeingültigen und notwendigen Sätze volle Geltung haben, trotzdem sie in unseren Wahrnehmungen und Anschauungen wegen der mit diesen verbundenen Empfindungen immer nur eine annähernd richtige Darstellung finden können.

Synthetischer Charakter der mathematischen Urteile.

Kant hat entdeckt, daß die mathematischen Urteile synthetisch sind. Er macht zuerst darauf aufmerksam. Das ist ein großes Verdienst. Leider können wir uns aber seine Begründung des synthetischen Charakters der mathematischen Urteile nicht aneignen. Er leitet nämlich den synthetischen Charakter dieser Urteile von der Anschauung ab. Um behaupten zu können, $5+7$ sei gleich 12, müsse man die Anschauung der Finger oder Punkte zu Hülfe nehmen. Den Satz von der Winkelsumme eines Dreiecks soll man nicht aus dem Begriff des Dreiecks ableiten können, er soll nicht mit dem Begriff gegeben sein; wir müssen zum Beweise dieses Satzes in der Anschauung ein Dreieck konstruieren und die nötigen Hilfslinien ziehen. Es ist ganz gewiß richtig, daß wir uns ausnahmslos alle Begriffe nur in sinnlichen Zeichen vergegenwärtigen können, obgleich wir ganz wohl wissen,

daß das in den Begriffen Gemeinte etwas von den sinnlichen Zeichen ganz Verschiedenes ist. Das hat schon Aristoteles mit seinem Satz: Kein Begriff ohne Phantasiebild, angedeutet. Er gilt natürlich auch von den mathematischen Begriffen und Urteilen. (Die Begriffe sind ja, wie wir schon gesehen haben, nur abgekürzte Urteile, da sie die Beziehung auf das von ihnen als Bewußtseinsvorgängen verschiedene, mit ihnen Gemeinte, ihren Gegenstand enthalten.) Aber in dieser Notwendigkeit der Versinnlichung unserer mathematischen Begriffe und Urteile liegt nicht ihr synthetischer Charakter. Er hat vielmehr seinen Grund darin, daß in ihnen allen die Zahl steckt oder eine Vielheit von Teilen, seien sie diskreter oder kontinuierlicher Natur, zusammengefaßt wird. Jede Zahl ist ein synthetischer Begriff, und mit ihr sind eine unbegrenzt große Menge von allgemeingültigen und notwendigen Urteilen gegeben. 12 ist größer als 11, kleiner als 13, das Doppelte von 6 usw. Es mag sein, daß wir die Gesetze der Raum- und Bewegungslehre nicht auf Zahlgesetze, die kontinuierlichen Größen nicht auf diskrete zurückführen können. Dann bleibt in den Raum- und Bewegungsgesetzen, in den kontinuierlichen Größen ein für unser Denken inkommensurabler Rest: die Berührung der Teile im Nebeneinander und der Übergang der Teile im Nacheinander, die wir nur in Empfindungen anzuschauen vermögen und die unserm Denken lauter Rätsel aufgeben, wie wir später sehen werden. Aber dabei bleibt bestehen, daß ebenso wie in den kontinuierlichen Größen die diskreten, auch in den Gesetzen der Raum- und Bewegungslehre die Zahlengesetze

stecken, und daß diese Gesetze den Raum- und Bewegungsgesetzen ihren synthetischen Charakter verleihen.

Wie kann der synthetische Charakter der mathematischen Urteile, auf den Kant mit Recht ein so großes Gewicht legt, auf Anschauungen, und das heißt doch auf Empfindungen, zurückgeführt werden? Anschauen können wir doch nur Empfindungen. Kant unterscheidet freilich reine und empirische Anschauungen. Anscheinend sollen die ersteren nichts mit Empfindungen zu tun haben. Aber was sind reine Anschauungen? Raum und Zeit werden als solche bezeichnet, insofern sie auf die Empfindungen angewandt werden. Aber dann sind sie formierende, gestaltende Prinzipien, Gesetze der Empfindungen, Begriffe. Der Ausdruck reine Anschauungen erinnert an die ähnlichen reine Mathematik, reine Geometrie. In der reinen Geometrie, so wie wir sie erklärt haben, sehen wir von allem ab, was aus der Empfindung eines Punktes, einer Linie, eines Dreiecks stammt und den mathematischen Begriffen nicht entspricht, entfernen es in Gedanken oder denken es hinweg. Aber ein Dreieck, eine Linie ohne wirklich vorhandene oder durch die Phantasie wiedererzeugte Empfindungen können wir nicht anschauen; nur durch Empfindungen werden uns die mathematischen Begriffe anschaulich, mögen die Empfindungen auch noch so sehr wegen der an ihnen sich vollziehenden Abstraktion verblassen oder gegenüber dem Denken der Begriffe in den Hintergrund treten. Ganz dasselbe gilt auch von der Anschauung des Raumes und der Zeit, auch wenn wir sie als leeren Raum oder als leere Zeit anzuschauen versuchen, wie wir oft betont haben. Es kann also gar keine reinen Anschauungen geben.

Wenn Kant den synthetischen Charakter der mathematischen Urteile auf die mit ihnen verbundenen Anschauungen zurückführt, so hängt das wohl damit zusammen, daß er Raum und Zeit zu bloßen Anschauungsformen der Sinnlichkeit herabsetzt. Diese sicher verkehrte Auffassung von Raum und Zeit führt Kant zu einem noch verhängnisvolleren Irrtum. Er stellt am Schluß der transzendentalen Ästhetik die Behauptung auf, daß die Sätze der Raum- und Bewegungslehre, ja auch sogar die der Zahlenlehre oder Arithmetik, nur Gültigkeit haben für Wesen, die mit der gleichen oder einer ähnlichen Sinnlichkeit ausgestattet sind wie wir. Natürlich, wenn Raum und Zeit, auf welche die Sätze der Raum- und Bewegungslehre zurückgeführt werden müssen, bloße Formen der Sinnlichkeit, unserer Sinnlichkeit sind, wie sollte da noch von einer wirklichen Allgemeingültigkeit der auf Raum und Zeit gegründeten Sätze geredet werden können? Merkwürdig ist aber, daß Kant auch die Sätze der Zahlenlehre auf Wesen von gleicher oder ähnlicher Sinnlichkeit wie wir einschränken will. Er setzt offenbar voraus, daß die Zahlenlehre sich ebenso auf die Zeit stützt, wie die Bewegungslehre auf den Raum. Wie wir uns nur im Raum bewegen können, so können wir auch nur in der Zeit zählen. Aber wir müssen von den Akten des Zählens, die sich nur in der Zeit vollziehen können, sorgfältig das mit den Zahlen Gemeinte unterscheiden, dieses ist wie alles in Urteilen Gemeinte streng allgemeingültig und darum durchaus zeitlos oder überzeitlich.

Die Apriorität von Raum und Zeit.

Kant geht in der transzendentalen Ästhetik von der Annahme aus, daß die mathematischen Gesetze insbesondere der Raum- und Bewegungslehre allgemeingültig und notwendig sind. Er erkennt nun, daß alle unsere Erfahrungen zeiträumlich beschränkt sind und insofern im Gegensatz stehen zu dem Allgemeingültigen und Notwendigen. Er schließt: Nur was nicht aus der Erfahrung stammt, kann uns über die Erfahrung hinaus, eben zu dem Allgemeingültigen und Notwendigen führen. Da Raum und Zeit nun die Grundlage der mathematischen Gesetze der Raum- und Bewegungslehre bilden, so erscheint es ihm als vor allem wichtig und notwendig, zu zeigen, daß Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung stammen oder daß ihnen Apriorität zukommt. Er unterscheidet freilich die metaphysische Deduktion oder den Nachweis der Apriorität von Raum und Zeit und die transzendentale Deduktion oder den Nachweis, daß Raum und Zeit eben wegen ihrer Apriorität die Möglichkeitsbedingung der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit der mathematischen Gesetze der Raum- und Bewegungslehre bilden. (Unter transzendental versteht er immer das, was die Beziehung auf allgemeingültige und notwendige Gegenstände oder überhaupt auf Gegenstände in seinem Sinne ermöglicht.) Aber das vor allem Wichtige, die Hauptsache ist doch für ihn der Nachweis der Apriorität von Raum und Zeit. Auf die Apriorität von Raum und Zeit kommt alles zurück, auch die transzendentale Deduktion.

Kant sucht die Apriorität von Raum und Zeit in der transzendentalen Ästhetik durch vier Beweise darzutun. Aber leider verquickt er die Apriorität von Raum und Zeit damit, daß Raum und Zeit apriorische Anschauungen unserer Sinnlichkeit sein sollen. Der erste Beweis, den er führt, gilt nur der Apriorität von Raum und Zeit und ist wirklich zwingend. Die drei folgenden Beweise sollen dartun, daß Raum und Zeit apriorische Anschauungen der Sinnlichkeit sind; aber sie sind unhaltbar. Die Annahme, daß Raum und Zeit apriorische Anschauungen der Sinnlichkeit sind, ist bei Kant nur eine Hypothese, und zwar eine unbewiesene Hypothese.

Man hat gemeint, in der Tasthaut der Hand und der Netzhaut des Auges entsteht bei der Tast- und Gesichtswahrnehmung eine Vielheit von Empfindungen, die nicht wie mehrere zugleich entstehende Geschmacks- oder Geruchsempfindungen in eine stärkere oder wie mehrere zugleich entstehende Tonempfindungen in eine qualitativ andere, in einen Klang oder Akkord zusammenfließen und darum auseinandergehalten werden können. Das ist eine einfache, sicher begründete Tatsache, gegen die nichts einzuwenden ist. Aber nun schließt man, diese nicht in Eine zusammenfließenden Empfindungen, die auseinandergehalten werden können, bilden das ursprüngliche durch Erfahrung gegebene Nebeneinander oder die Ausdehnung. Indem wir diese nebeneinandergelagerten Empfindungen wegdenken, kommen wir zur Vorstellung des Raumes, insbesondere des leeren Raumes. Ebenso ergebe sich die Zeitvorstellung aus den aufeinanderfolgenden Berührungsempfindungen etwa von einem über

die Haut kriechenden Sonnenkäfer und den entsprechenden Gesichtsempfindungen. Das ist die Beweisführung unserer Empiristen für den empirischen Charakter des Raumes und der Zeit. Raum und Zeit besteht also nach ihnen ebenso wie nach der Meinung von Leibniz in einem Nebeneinander und Nacheinander.

Dem gegenüber macht Kant in überzeugender Weise geltend, daß die Auffassung des Neben- und Nacheinander den Raum und die Zeit voraussetze und nur dadurch zustande komme, daß die nebeneinanderliegenden Teile als dem Raum angehörig und die nacheinanderfolgenden Teile als der Zeit angehörig aufgefaßt werden. Der vollständige Bestimmungsgrund des im Raum nebeneinander Befindlichen und in der Zeit Aufeinanderfolgenden ist nicht die Lage seiner Teile zueinander, sondern seine Beziehung zu Raum und Zeit, ja die Lage seiner Teile ist bedingt und bestimmt durch Raum und Zeit. Kant setzte das bezüglich des Raumes schon in der Schrift Vom ersten Grund des Unterschieds der Gegenden im Raume auseinander. Aber was vom Raum gilt, gilt auch von der Zeit. Deshalb führt er in der transzendentalen Ästhetik für Raum und Zeit den gleichen Beweis.

Aber was ist hier Raum und Zeit? Ist es das Leere, in dem sich nach der populären Auffassung die Dinge befinden oder die Bewegungen vor sich gehen? Hat Kant nur bewiesen, daß wir ein solches Leeres voraussetzen müssen, in das wir die nebeneinanderliegenden und aufeinanderfolgenden Teile hineinlegen müssen, um sie als nebeneinanderliegend oder aufeinanderfolgend auffassen zu können? Dann hat er in der Tat nichts be-

wiesen, sondern nur der populären Auffassung einen andern Ausdruck gegeben. Abgesehen davon ist dieses Leere ja auch ein Neben- und Nacheinander und durch Raum und Zeit soll ja erst das Neben- und Nacheinander zustande kommen. Das kann also nicht Kants Meinung sein.

Man wird nicht leugnen können, daß das Neben- und Nacheinander anschaulicher Natur ist oder Empfindungselemente enthält. Denn was immer wir anschauen, schauen wir in Empfindungselementen an; es wird um so unanschaulicher, je mehr diese zurücktreten oder, wie man sagt, bloß „mitschwingen“, wie die Phantasiebilder des Aristoteles bei den Begriffen. Anschaulicher Natur ist das Neben- und Nacheinander schon wegen der Berührung der Teile im Nebeneinander und des Übergangs der Teile im Nacheinander, die beide für unser Denken inkommensurabel und nur in Empfindungen zugänglich sind. Oder soll hier die Hilfskonstruktion des Infinitesimalkalküls eintreten, der das Kontinuum in unendlich kleine Teile zerlegt? Aber was ist das unendlich kleine Kontinuum? Entweder ist es ein Kontinuum, und dann bleibt die Inkommensurabilität mit unserm Denken bestehen, oder kein Kontinuum, und dann läßt sich aus ihm das Kontinuum nicht zusammensetzen, wie Kant in der zweiten Antinomie zeigt. Das Neben- und Nacheinander ist also anschaulicher Natur. Aber auch umgekehrt, alle Anschauungen sind ein Neben- und Nacheinander. Nur dadurch, daß die Empfindungen zu einem Neben- und Nacheinander geordnet werden, bilden sich aus ihnen Anschauungen.

Es ist also das anschauliche Neben- und Nacheinander, was nach Kant durch Raum und Zeit zustande kommt, oder durch Raum und Zeit werden aus den Empfindungen Anschauungen erzeugt. Raum und Zeit sind also das formierende, gestaltende Prinzip für dieses Zustandekommen oder diese Erzeugung; Gesetze, die den Anschauungen vorangehen, weil sie die Anschauungen beherrschen, leiten, regeln, die in unserer anschaulichen Tätigkeit funktionieren. Sind Raum und Zeit Anschauungen, dann sind sie auch ein Neben- und Nacheinander, da wir von einem anschaulichen Räumlichen und Zeitlichen nur in dem Neben- und Nacheinander etwas wissen. Sind sie aber ein Neben- und Nacheinander, dann setzen sie wieder Raum und Zeit voraus, wie Kant beweist; und sind auch diese wieder ein Neben- und Nacheinander, so gilt das gleiche bis ins Unendliche. Also sind Raum und Zeit kein Neben- und Nacheinander, also auch keine Anschauungen. Sind sie aber keine Anschauungen, dann sind sie Begriffe, um Kants Ausdrucksweise zu gebrauchen, sie sind Gegenstand des Verstandes, Gegenstand des Denkens. Auf die hinreichend widerlegte Annahme Kants, daß Raum und Zeit reine, d. h. empfindungsfreie Anschauungen sind, gehe ich nicht wieder ein.

Gegen unsere Behauptung, daß Raum und Zeit nach dem ersten Beweise Kants für die Apriorität Begriffe und nicht Anschauungen, Gegenstände des Verstandes und nicht der Sinnlichkeit sein müssen, kann man einwenden, daß wir durch Raum und Zeit veranlaßt werden, das Nebeneinanderliegende und Aufeinanderfolgende in den anschaulichen Raum und die anschauliche Zeit eben in

das Leere des populären Bewußtseins hinein zu verlegen und ihren Teilen innerhalb desselben einen bestimmten Ort oder eine bestimmte Stelle anzuweisen, und daß wir uns nur dadurch ihre Zugehörigkeit zum Raum und zur Zeit oder ihre Räumlichkeit und Zeitlichkeit zum Bewußtsein bringen können. Wir erwidern, daß wir uns die Begriffe Punkt, Linie, Dreieck auch nur vermittelst der anschaulichen Punkte, Linien, Dreiecke zum Bewußtsein bringen können, obgleich diese Begriffe etwas ganz anderes sind, als die entsprechenden Anschauungen. So müssen auch die Begriffe Raum und Zeit etwas vom anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit Verschiedenes sein, obgleich wir uns die ersteren immer nur in und mit den letzteren vergegenwärtigen können. Soll Raum und Zeit mit dem anschaulichen Raum und der anschaulichen Zeit verselbigt werden, so kann darunter nichts anderes verstanden werden, als das Leere des populären Bewußtseins. Obgleich der Beweis Kants für die Apriorität von Raum und Zeit eigentlich nur eine Widerlegung der Annahme enthält, daß sie in dem Neben- und Nacheinander bestehen, ist er doch streng allgemeingültig, da uns Raum und Zeit nur im anschaulichen Neben- und Nacheinander gegeben sind, und wir uns darum auch nur auf dieses anschauliche Neben- und Nacheinander berufen können, wenn wir sie aus der Erfahrung ableiten wollen.

Die Anschauung des Raums und der Zeit.

Raum und Zeit sind Begriffe, durch die unsere Anschauung des Raumes und der Zeit zustande kommt. Sie

gehören der noumenalen oder Ideenwelt an. Aber was ist der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit? Nichts als das Leere des populären Bewußtseins, das wir mit dem von der Phantasie erzeugten, durch die Begriffe des Raumes und der Zeit zu einem Neben- und Nacheinander gestalteten Empfindungsstoff ausfüllen müssen, um es anschauen zu können. Was von den Begriffen des Raumes und der Zeit irrtümlicherweise behauptet wird, daß sie nichts sind ohne Anwendung auf die Empfindungen und nur Geltung haben, insofern sie auf die Empfindungen angewendet werden, das gilt von diesem Leeren in der Tat. Es ist nichts, abgesehen von den Empfindungen, die wir in ihm ausbreiten, und hat nur Geltung für die Empfindungen, mit denen wir es erfüllen. Natürlich ist dieses Leere, in dem nach der populären Auffassung die Dinge sich befinden und die Bewegungen vor sich gehen, für diese Auffassung etwas Apriorisches. Es ist für sie eine apriorische Anschauung.

Kant führt in der metaphysischen Deduktion der transzendentalen Ästhetik noch drei weitere Beweise für die Apriorität des Raumes und der Zeit, denen wir einen Erkenntniswert nicht beilegen können. Er behauptet: Wir können aus Raum und Zeit die Dinge und Vorgänge hinwegdenken, aber Raum und Zeit können wir nicht hinwegdenken. Natürlich was beim Hinwegdenken von den Dingen und Vorgängen übrig bleibt, ist das Leere des populären Bewußtseins. Das sollen wir nicht wegdenken können, oder, da er es hier mit Raum und Zeit verselbigt, sollen wir uns Raum und Zeit nicht wegdenken können. Das ist ganz sicher falsch, auch nach Kants

Meinung. Kant glaubt ja, wie er in der transzendentalen Ästhetik ausdrücklich sagt, durch die Lehre, daß Raum und Zeit nur Anschauungen der Sinnlichkeit sind, den Theologen zu Hilfe zu kommen, die vom göttlichen Wesen Raum und Zeit hinwegdenken. Er selbst nimmt also auch in der transzendentalen Ästhetik an, daß ein solches Hinwegenken möglich ist. Was will er denn damit sagen? Wohl nur, daß wir uns keine Lücken in Raum und Zeit denken können. Das ist richtig. Aber worin hat das seinen Grund? Sobald wir in Raum und Zeit eine Lücke zu denken versuchen, da schafft die Phantasie Empfindungsstoff herbei, auf den wir Raum und Zeit anwenden, die Lücke wird also sofort mit einem anschaulichen Räumlichen oder Zeitlichen ausgefüllt. Im anschaulichen Raum und in der anschaulichen Zeit können wir uns also keine Lücken denken. Für die Apriorität des Raumes und der Zeit als Anschauungen ist damit nichts bewiesen.

Kant behauptet ferner: Raum und Zeit seien keine Gattungsbegriffe, darum müßten sie als Anschauungen betrachtet werden. Gewiß sind Raum und Zeit keine Gattungsbegriffe. Die einzelnen Teilräume und Teilzeiten setzen sich je zu einem Ganzen, dem einen anschaulichen Raum und der einen anschaulichen Zeit zusammen, sie sind diesem Ganzen nicht untergeordnet, wie die Artbegriffe Eiche, Linde dem Gattungsbegriff Baum. Aber folgt daraus, daß Raum und Zeit Anschauungen sind? Gibt es denn nur Gattungsbegriffe, keine Individualbegriffe? Haben wir nicht einen Individualbegriff von dem Mittelpunkt der Erde? von der Sonne unseres Sonnensystems? von jeder geschichtlichen Persönlichkeit? von uns selbst und

den uns bekannten Mitmenschen? Wir werden zeigen, daß Raum und Zeit Individuationsprinzipien sind, durch die wir zu bestimmten, von allen anderen unterschiedenen Gegenständen kommen. Sie sind also Individualbegriffe.

Kant behauptet zuletzt, Raum und Zeit seien unendlich. Wenn er damit sagen will, daß das populäre Bewußtsein sich das Leere als bis ins Unendliche ausgebreitet vorstellt, so hat er recht. Der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit sind unendlich in dem Sinne, daß bei jedem Versuch, eine Grenze für sie im Denken festzuhalten, die Phantasie einen Empfindungsstoff herbeischafft, auf den wir sofort Raum und Zeit anwenden. Der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit sind also bis ins Unendliche erweiterbar. Darin besteht ihre Unendlichkeit. Im ersten und diesem dritten der hier behandelten Beweise hat Kant, ohne es zu wissen nur das Leere des populären Bewußtseins im Auge und sucht wunderbarerweise seine Apriorität als Anschauung darzutun. Ein Erkenntniswert kommt keinem dieser drei Beweise zu.

Raum und Zeit sind Begriffe und keine Anschauungen, die Anschauungen kommen erst durch die Begriffe Raum und Zeit zustande. Diese Verhältnisbestimmung entspricht auch eigentlich einzig und allein dem ursprünglichen Sinne und der ursprünglichen Absicht des Kantischen Denkens. Als Begriffe sind Raum und Zeit die Gesetze der Empfindungen, die sie zu Anschauungen gestalten. Sie sind darum die Möglichkeitsbedingungen unserer Anschauungen, die zu Erscheinungen werden, wenn ihnen Dinge an sich zugrunde liegen,

was wiederum von Raum und Zeit abhängt, wie wir sehen werden. Als Möglichkeitsbedingungen unserer Anschauungen und der gesamten Erscheinungswelt sind sie Realitäten, wahre Wirklichkeiten der Metaphysik in dem neuen Sinne des Wortes. Durch sie und um ihretwillen, also in Abhängigkeit von ihnen kommt auch der Erscheinungswelt und ebenso den zu ihr gehörenden anschaulichen Raum- und Zeitgebilden eine Wirklichkeit zu, die Kant als empirische Realität bezeichnet.

Natürlich ist der Raum nicht bloß das Gesetz für die durch die Phantasie wiedererzeugten Empfindungen, sondern ebenso für die ursprünglich entstehenden, vermittelst deren wir durch das Gesetz des Raumes, der Substanz und der beharrlichen Dieselbheit, wie wir zeigen werden, zu wirklichen Dingen gelangen. Er gilt darum auch nicht bloß für die reine, sondern auch für die auf die wirklichen Dinge angewandte Geometrie und verbürgt dieser ebenso wie jener Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Er ist ferner das Gesetz, das formierende, gestaltende Prinzip des anschaulichen dreidimensionalen Raumes. Als Erscheinung wirklicher Dinge in uns in unsern Vorstellungen hat dieser Raum, und dieser allein, Wirklichkeit, empirische (Erscheinungs-)Realität, wie Kant sagt. Der vierdimensionale oder n-dimensionale Raum ist also nur eine Denkmöglichkeit und dem einzig wirklichen dreidimensionalen Raum gegenüber eine bloße Fiktion. Ob der Raum als Gesetz in dem erörterten Sinne nicht bloß für die reine, sondern auch für die angewandte Geometrie gilt, (und von der Zeit

und dem Raum bezüglich der reinen und angewandten Bewegungslehre ist das gleiche zu sagen), ob ferner der Raum als Erscheinung wirklicher Dinge notwendig dreidimensional ist, das sind eigentlich müßige Fragen, die verständigerweise nicht gestellt werden können, wenn man verstanden hat, was es heißt: Der Raum ist das Gesetz unserer Empfindungen. Auch die Frage, wie wir wissen können, daß Raum und Zeit trotz ihrer über die Erfahrung hinausgehenden Bedeutung doch nur auf unsere Empfindungen angewendet werden können, ist eigentlich eine müßige Frage. Wir lernen Raum und Zeit aus den Wahrnehmungs- und Anschauungsurteilen, aus den Urteilen der messenden und reinen Raum- und Bewegungslehre kennen, in denen allen Raum und Zeit auf unsere Empfindungen angewendet werden, die sich ferner auf den durch diese Anwendung zustande kommenden anschaulichen Raum und die anschauliche Zeit stützen und beziehen, deren Möglichkeitsbedingung die Begriffe Raum und Zeit sind, wie sollten wir unter diesen Umständen auf den Gedanken kommen, daß Raum und Zeit auch noch in anderer Weise angewendet werden könnten?

Wir bemerken noch einmal, daß die Anwendung bald des Raumes, bald der Zeit sowie der verschiedenen Raumgestalten, Ausdehnungen und Größen und der verschiedenen Bewegungsformen, genauer ihrer Gesetze, welche die Besonderungen des allgemeinen Raum- und Zeitgesetzes bilden, auf die Empfindungen nicht willkürlich geschieht, sondern sich nach der Beschaffenheit der Empfindungen richtet. Insofern mag man sagen, daß die

Empfindungen an sich genommen nicht durchaus raum- und zeitlos sind. Sie enthalten wenigstens einen Hinweis darauf, ob Raum oder Zeit und welche verschiedenen Raumgestalten und Bewegungsformen zur Anwendung kommen müssen. Aus diesem Grunde mag auch den Tieren, deren Bewußtseinsleben auf die Empfindungen eingeschränkt ist, die jedenfalls des Urteils in unserm Sinne als der Beziehung auf allgemeingültige und objektive Gegenstände ermangeln, doch ein gewisses Analogon unseres Raum- und Zeitbewußtseins zukommen, wie das manche Tatsachen des Tierlebens zeigen. Es muß nur festgehalten werden, daß das anschauliche Neben- und Nacheinander nicht aus den Empfindungen abgeleitet werden kann, was Kant bewiesen hat, daß zu seinem Zustandekommen vielmehr die apriorischen Begriffe Raum und Zeit vorausgesetzt werden müssen.

Viel wäre zu sagen über die Widersprüche, die der anschauliche Raum und die anschauliche Zeit enthalten, über die Rätsel, die sie unserm Denken aufgeben. Trotzdem die auf Grund der Begriffe Raum und Zeit gefällten Urteile der Raum- und Bewegungslehre allgemeingültig und notwendig sind, erscheint doch alle Raum- und Zeitbestimmung, jede Bestimmung des Ortes eines Dinges oder des Anfangs eines Vorgangs als relativ. Feste Punkte gibt es im anschaulichen Raum und in der anschaulichen Zeit nicht. Wir müssen sie willkürlich annehmen, um Orts- und Zeitbestimmungen zu ermöglichen, und diese angenommenen festen Punkte lösen sich sofort wieder in Beziehungen auf, wenn wir sie näher bestimmen wollen. So bleiben uns bloß Beziehungen

übrig ohne Beziehungsglieder — für uns ein unvollziehbarer Gedanke, wenn diese Beziehungen ohne bezogene Glieder nicht durch ein über ihnen stehendes Drittes ermöglicht werden. Ferner: Von dem anschaulichen Neben- und Nacheinander ist die Berührung der Teile und der Übergang des einen in den andern unabtrennbar. Durch die Berührung der Teile, d. h. durch ihr Vorhandensein an demselben Orte und durch den Übergang der Teile ineinander, d. h. durch ihr Vorhandensein in demselben Zeitpunkt wird das Neben- und Nacheinander tatsächlich überwunden. Und doch kommt das Neben- und Nacheinander nur durch die Berührung und den Übergang, also gerade durch seine Überwindung zustande — wiederum ein für uns unvollziehbarer Gedanke, wenn nicht etwa die Beziehung der nebeneinanderliegenden und aufeinanderfolgenden Teile eben wieder durch das über ihnen stehende Dritte Kants ermöglicht wird. Darüber später Näheres. Was sollen wir endlich von dem Leeren sagen, mit dem wir doch den anschaulichen Raum und die anschauliche Zeit verselbigen müssen. Ist es etwas anderes, als ein scheinbar reales Nichts? Und das ist doch der denkbar höchste Widerspruch. Die Sache wird noch schlimmer, wenn dieses leere Nichts zur Möglichkeitsbedingung des Erkennens erhoben wird, da wir Dinge und Vorgänge ja nur erfassen können, indem wir sie in dieses leere Nichts hineinverlegen. Das ist aber nicht bloß die Auffassung des populären Bewußtseins, sondern aller derjenigen, welche Raum und Zeit ihrer metaphysischen Realität, ihrer über die Erscheinungswelt hinausgehenden Bedeutung und Geltung berauben.

Der Gegenstand der Wahrnehmung.

Bei allen Wahrnehmungen gehen wir von einem Etwas aus, dem wir einen bestimmten Ort, außerdem Gestalt, Größe, weiterhin Farbe, Geruch, Geschmack beilegen. Anscheinend ist dieses Etwas das allerunbestimmteste, denn es erhält seine Bestimmtheit ja erst durch das, was wir ihm beilegen. Und doch ist es das allerbestimmteste. Es ist das, was jeden Gegenstand der Wahrnehmung zu diesem bestimmten von allen andern Gegenständen der Wahrnehmung unterschiedenen Gegenstand macht, es ist selbst dieser Gegenstand, der eigentliche Gegenstand der Wahrnehmung. Ohne dieses Etwas nämlich sind Ort, Gestalt, Größe, Farbe, Geruch, Geschmack nur Abstraktionen. Sie sind bloße Gedanken, die wir nicht einmal als unsere Gedanken bezeichnen können, da wir auch die Gedanken nur als diese bestimmten als unsere Gedanken aufzufassen vermögen, wenn wir das Bewußtsein mit einem bestimmten Körper verbinden, und da dieser Körper seine Bestimmtheit ebenso wie alle Wahrnehmungsgegenstände nur dadurch erhält, daß ihm das Etwas, der eigentliche Gegenstand der Wahrnehmung zugrunde liegt. Es fragt sich, was ist dieses Etwas, das wir allen unsern Wahrnehmungen zugrunde legen, von dem wir bei ihnen allen ausgehen? Wie kommen wir zu diesem Etwas, das anscheinend das allerunbestimmteste und doch das allerbestimmteste ist.

Empiristen haben gesagt, der Apfel sei nichts als ein Komplex von Gesichts-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen, diese Empfindungen seien die einzige

Quelle unseres Wissens vom Apfel: nehmen wir sie hinweg, so bleibt nichts übrig. Man hat (Lotze) ihnen erwidert, es müsse doch ein Es vorhanden sein, das diesen Empfindungen Halt und Bestand gebe, ihr Band bilde. Dieses Es ist eben das von uns gesuchte Etwas. Sprachforscher haben gesagt, das Kind spreche anfangs in lauter Prädikaten: Flasche, Puppe; das Subjekt werde hier anscheinend ersetzt durch die Haltung des Kindes, den Blick des Auges, den Griff der Hand. Endlich komme eine Zeit, wo es anfange, die allen Sprachen gemeinsame Pronominalwurzel Das zu gebrauchen: Das — Flasche, das — Puppe. Nun fange es an zu urteilen. Dieses Das ist natürlich nur die Bezeichnung für das den Prädikaten zugrunde Liegende, für das im Urteil eigentlich Gemeinte, für seinen Gegenstand oder, wie wir auch sagen hönnen, für das Etwas, von dem wir reden. Im Mittelalter unterschied man im Anschluß an Aristoteles das universale directum und universale reflexum. Bei der Wahrnehmung gehen wir vom Unbestimmtesten und Allgemeinsten aus und von ihm zu immer bestimmteren Auffassungen hinüber. Einen Hund in weiter Ferne, den wir noch nicht als solchen erkennen, fassen wir zunächst als ein Etwas, dann als ein sich bewegendes, dann als vierbeiniges Etwas, endlich als ein Hund genanntes Etwas auf, vom allerallgemeinsten auf alle Dinge anwendbaren Begriff des Etwas zu immer bestimmteren, weniger allgemeinen Begriffen fortschreitend. Diese Begriffe bilden das universale directum, da ihre Allgemeinheit oder Anwendbarkeit auf mehr oder minder viele Dinge in der Wahrnehmung noch nicht zum Bewußtsein

kommt. Tritt dieses Bewußtsein ein, so wird aus dem universale directum das universale reflexum. Hier wird das Etwas als allerallgemeinster Begriff ganz mit seinen Bestimmungen auf eine Stufe gestellt (außerdem soll die letzte Bestimmtheit des Gegenstandes nur in Empfindungen gegeben sein), was der Rolle, die das Etwas in all unseren Wahrnehmungen spielt, nicht entspricht.

Das Etwas, von dem wir bei allen Wahrnehmungen ausgehen, ist von den anschaulich gegebenen näheren Bestimmungen von Gestalt, Größe, Farbe, Geruch, Geschmack grundverschieden, es ist nicht anschaulich gegeben. Wir haben davon eine Wortvorstellung: Etwas, Es, Das, die wir als anschaulich wie alle aus Empfindungen hervorgehenden Wortvorstellungen, die Gesichtsvorstellungen geschriebener und die Gehörsvorstellungen gehörter Worte, bezeichnen hönnen, aber keine anschauliche Sachvorstellung, wie von Gestalt, Größe, Farbe, Geruch, Geschmack. Das Etwas ist darum nur mit dem Denken zu erfassen. Es ist Begriff und nicht Anschauung. Es ist das in den Wahrnehmungsurteilen im eigentlichen Sinne Gemeinte, dem wir darum auch in erster Linie Allgemeingültigkeit und Objektivität beilegen, wie allgemein dem Gemeinten oder Gegenstand der Urteile, für die wir Erkenntniswert in Anspruch nehmen. Seinen Bestimmungen Ort, Gestalt, Größe, Farbe, Geruch, Geschmack kommt diese Allgemeingültigkeit und Objektivität erst in zweiter Linie zu, eben weil sie Bestimmungen des Etwas sind, das den eigentlichen Gegenstand der Wahrnehmung bildet.

Das Etwas, von dem wir reden, ist natürlich nichts

anderes als das Ding an sich Kants, das er auch als Gegenstand, der den Empfindungen zugrunde liegt, bezeichnet. Durch Raum und Zeit werden aus den Empfindungen Anschauungen, und diese Anschauungen, insofern ihnen Dinge an sich zugrunde liegen, sind Erscheinungen eben dieser Dinge an sich. Sollen wir sie mit Kant voraussetzen, einfach fordern, weil „wir doch etwas haben müssen, das der Erscheinungkorrespondiert"? Mit dem Worte Erscheinung dürfen wir uns doch ebensowenig „abspeisen" lassen, wie Kant mit dem Worte Wirkung, denn wenn wir etwas als Erscheinung aufgefaßt haben, dann ist es „leicht, nach der Regel der Identität zu schließen", daß ihm ein Gegenstand korrespondieren müsse. Was wir von dem Etwas, das den Ausgangspunkt der Wahrnehmung bildet, und seinen Bestimmungen sagten, daß diese Bestimmungen, abgesehen von dem Etwas, nur Abstraktionen sind und ihre Allgemeingültigkeit und Objektivität nur durch die Allgemeingültigkeit und Objektivität des Etwas erhalten, dasselbe müßte Kant von den Dingen an sich und den Anschauungen behaupten. Von Erscheinungen kann ja, wie er selbst zugesteht, nicht geredet werden ohne etwas, das ihnen korrespondiert und das sind eben die Dinge an sich. Das Ding an sich ist auch nach ihm wie unser Etwas nicht Erscheinung, obgleich es uns in den Erscheinungen, wie das Etwas in seinen Bestimmungen zum Bewußtsein kommt, es ist also auch keine Anschauung. Wenn es aber keine Anschauung ist, dann ist es Begriff, Verstandesbegriff, oder kann wenigstens, wenn überhaupt, nur mit dem Denken erfaßt werden. Und erfaßt, ja erkannt soll

es doch werden, wenigstens in der transzendentalen Ästhetik.

Der Gedanke liegt überaus nahe, Kant habe die Dinge an sich als Möglichkeitsbedingungen des Erkennens geltend machen müssen, da die Anschauungen ja auch nach ihm nur zu Erscheinungen werden können, wenn ihnen Dinge an sich zugrunde liegen, und es sich für ihn vor allem um die Begründung der Erkenntnis der Erscheinungen handelte. Warum hat er es nicht getan? Wie es scheint, hat ihn der Begriff des Dinges an sich, wie er aus dem englischen Empirismus hervorging, den wir als einen Mißbegriff bezeichnen mußten, daran gehindert. Er ist das Seiten- und Gegenstück der Vorstellungen, die nur sich selbst vorstellen. Die Annahme, daß Vorstellungen nur sich selbst vorstellen können, das folgerichtige Ergebnis dieses Empirismus, errichtet eine unüberbrückbare Kluft zwischen unseren Vorstellungen und der Welt der wirklichen Dinge. Die letzteren hören auf Gegenstand der Erkenntnis zu sein und werden in diesem Sinne zu Dingen an sich, d. h. zu Dingen, die außer aller Beziehung zu unserm Erkennen stehen. Das Wort hat Kant von dem Philosophen Locke übernommen, aber der damit verbundene Begriff hat wie ein Schreckgespenst auf ihn gewirkt, wie sich deutlich in seiner transzendentalen Analytik und Dialektik zeigt. Und doch hatte er diesen Begriff eigentlich schon durch die Fragestellung: Wie ist die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände möglich? überwunden, wie denn im Grunde seine ganze Kritik der Überwindung dieses Begriffs dienen sollte.

Die Dinge an sich können nach Kant nur Verstandesbegriffe sein. Um die Beziehung der Verstandesbegriffe auf Gegenstände zu begründen, verwirft Kant im Briefe an Markus Herz, wie wir gesehen haben, die Annahme des intellectus ectypus und des intellectus archetypus und stellt eine dritte Möglichkeit auf: Diese Begriffe sollen in der Natur der Seele so ihren Grund haben, daß sie weder vom Gegenstand gewirkt werden, noch den Gegenstand selbst hervorbringen. Das scheint genau den richtigen Sinn vom Begriff des Dinges an sich zum Ausdruck zu bringen, wie ihn Kant ursprünglich im Auge hatte. Apriorisch muß dieser Begriff sein, denn was nicht aus der Erfahrung stammt oder apriorisch ist, kann uns über die Erfahrung hinausführen, aber nicht den über die Erfahrung hinausliegenden Gegenstand soll dieser Begriff erzeugen, sondern nur unsere Erkenntnis vom Gegenstand. Nicht um den Gegenstand handelt es sich für Kant in erster Linie, sondern um unsere Erkenntnis des Gegenstandes, die freilich ohne Beziehung auf den Gegenstand nicht denkbar ist. Wir konstruieren den Gegenstand begrifflich, ohne ihn zu erzeugen. Unsere Erkenntnis hängt so von dem Begriff ab, nicht der Gegenstand. Das scheint mir der Sinn dieser dritten Möglichkeit zu sein; hätte Kant ihn im Auge behalten, so hätte er an den unabhängig von uns existierenden Dingen keinen Anstoß nehmen können und ihren Begriff auch wohl als Möglichkeitsbedingung des Erkennens geltend gemacht.

Es scheint, daß auch manche Freunde Kants in der Gegenwart der Ansicht nahestehen, die richtig verstandenen Dinge an sich seien Möglichkeitsbedingungen

des Erkennens. Wenn sie die Dinge an sich als „Regeln der Vorstellungsverknüpfung" bezeichnen, als Gesetze, durch welche das bei allen einzelnen Wahrnehmungen Zusammengehörende zur Einheit zusammengefaßt wird, so ist dagegen nichts einzuwenden, sofern nur unter „Regeln" nicht etwas Subjektives, sondern apriorische und darum objektive, nicht aus der Erfahrung stammende und darum über die Erfahrung hinausführende Gesetze verstanden werden. So aufgefaßt stehen die Dinge an sich ganz auf einer Stufe mit Raum und Zeit und sind wie diese Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis. Jedenfalls sind die unabhängig von uns bestehenden Dinge einmal in der Geschichte der Philosophie als Möglichkeitsbedingungen des Erkennens, insbesondere auch des Wahrnehmens, geltend gemacht worden, von keinem geringeren als dem größten der Vorgänger Kants, von Platon. Seine Ideen sind Möglicheitsbedingungen nicht bloß des Seins der Erscheinungen, sondern auch ihrer Erkenntnis. Nur dadurch, daß wir die über den Erscheinungen stehenden Ideen, durch welche die Erscheinungen erst Erscheinungen werden, in und mit den Erscheinungen erfassen oder, wie wir auch sagen hönnen, in und mit ihnen wahrnehmen, kommen wir zur Erkenntnis der Erscheinungen. Es ist kein allzu kühner Gedanke, wenn wir mit diesen Ideen das Etwas, von dem wir hei allen Wahrnehmungen ausgehen, und die Dinge an sich Kants, die den Erscheinungen korrespondieren sollen, verselbigen oder wenigstens ihnen zurechnen. Platon hat seine Ideen nicht etwa wie Kant seine Dinge an sich einfach vorausgesetzt, um „doch etwas zu haben, was den Erscheinungen kor-

respondiert“, sondern sie nach der streng wissenschaftlichen transzendentalen Methode, der analytischen Methode der Mathematik, die er entdeckte und zuerst handhabte, gewonnen. Sein Verfahren ist freilich noch sehr einfach. Aus der Flüchtigkeit und Vergänglichkeit der Erscheinungen, die dem Erkennen nicht standhalten, schließt er, daß es eine Welt des beharrlichen unvergänglichen Seins geben muß, wenn das Erkennen möglich sein soll. Aber nachdem wir mit Euler und Newton und vor allem durch Kant erkannt haben, daß Raum und Zeit nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden können, mit Locke und Hume, daß auch das gleiche von Substanz und Kausalität gilt, nachdem wir ferner mit und durch Kant erkannt haben, welche bedeutungsvolle Rolle Raum und Zeit und, wie wir sehen werden, auch Substanz und Kausalität beim Zustandekommen der Erfahrungswelt spielen, und darüber hinaus, daß Substanz und Kausalität genau so wie Raum und Zeit nur auf unsere Empfindungen Anwendung finden können, daß mit andern Worten Raum und Zeit, Substanz und Kausalität wirkliche Möglichkeitsbedingungen unserer Erkenntnis der Erscheinungswelt bilden, da können wir uns mit dem einfachen Verfahren Platons, so stichhaltig und beweiskräftig es ist, nicht mehr begnügen. Wenn wir die Dinge an sich als Möglichkeitsbedingungen unsers Erkennens geltend machen wollen, dann müssen wir sie in Beziehung setzen und in Verbindung bringen mit Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, die wir als Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens bereits erkannt haben oder noch erkennen werden, wir müssen zeigen, welche Stelle sie

unter ihnen oder ihnen gegenüber einnehmen. Nur auf diese Weise können wir die Lücke, die wir im System Kants zu erkennen glaubten und auszufüllen uns zur Aufgabe stellten, wirklich ausfüllen.

Das Individuationsprinzip.

Gegenstand des Erkennens kann etwas nur sein wenn es individuiert ist, d. h. wenn es dieser bestimmte, von allen andern unterschiedene Gegenstand ist. Die Frage nach dem Prinzip, nach dem Grunde der Individuation der Gegenstände hat darum die mittelalterlichen Denker vielfach beschäftigt. Nach Thomas von Aquin ist das Individuationsprinzip die materia quantitate signata, d. h. die Materie des Dinges oder überhaupt das Ding, insofern es einen Ort einnimmt, der in jedem Moment, solange es eben an jenem Ort sich befindet, nur ihm eigentümlich ist oder, wie wir auch sagen können, der nicht zugleich mit ihm von einem andern Ding eingenommen werden kann. Die auf seiner Materialität beruhende Eigenörtlichkeit des Dinges ist hiernach Grund oder Prinzip seiner Individuation. Dieses Individuationsprinzip ist nach meiner Auffassung das höchste Raumgesetz, weil das anschauliche Nebeneinander des Raumes überhaupt, wie der Teilräume, der Gestalten und Größen einzig und allein hierdurch zustande kommen kann. Ich schicke voraus, daß das Individuationsprinzip ein notwendiges und darum nicht aus der Erfahrung stammendes Gesetz zum Ausdruck bringt. Das eine Ding kann

nicht wegen seiner Materialität mit einem andern von ihm verschiedenen an demselben Orte sein oder zugleich mit ihm denselben Ort einnehmen. Es ist also wie das Raumgesetz ein apriorisches.

Raum und Zeit lassen sich nicht voneinander trennen. Das Hier schließt das Jetzt ein. Hier, d. h. wo ich jetzt bin, steht ein Baum; oder auch: Hier, wo ich jetzt bin, stand früher ein Haus. Ebenso schließt das Jetzt das Hier ein: Jetzt, wo ich hier bin, blitzt es. So ist es begreiflich, daß in diesem höchsten Raumgesetz auch die Zeit zum Ausdruck kommt. Jedes Ding nimmt einen Ort ein, den zugleich mit ihm kein anderes Ding einnehmen kann. Auch in dem Nebeneinander spielt ja die Zeit eine Rolle. Das nebeneinander Befindliche muß gleichzeitig sein, um nebeneinander sein zu können. Aber wichtiger als alles ist, daß das Nebeneinander voraussetzt, notwendig voraussetzt, daß jeder seiner Teile einen besonderen, nur ihm eigentümlichen Ort einnimmt, den zugleich mit ihm der andere Teil nicht einnehmen kann. Das beweist, daß das Individuationsprinzip in der Tat das höchste Gesetz des Raumes bildet. Ohne dasselbe kommt kein Nebeneinander zustande.

Wichtig ist ferner, nicht der bestimmte Ort, den wir den Dingen im anschaulichen Raum anweisen, ist das Individuationsprinzip oder das höchste Raumgesetz, sondern eben nur dies, daß dieser Ort nicht zugleich von einem andern Ding eingenommen werden kann. Daß wir den Dingen überhaupt im anschaulichen Raum einen Ort anweisen, dazu werden wir durch das Raum-

gesetz bestimmt, hingegen welchen von den verschiedenen möglichen Orten wir den Dingen zuschreiben, das hängt von den Empfindungen ab. Ebenso, wie wir früher schon sahen, daß wir den Dingen überhaupt eine Größe und Gestalt beilegen, dazu werden wir durch das Raumgesetz bestimmt, hingegen welche bestimmte Größe und Gestalt wir im einzelnen Falle wählen, das hängt von der Beschaffenheit der Empfindungen ab, wie es auch von der Beschaffenheit der Empfindungen abhängt, ob wir die Raumform oder die Zeitform zur Anwendung bringen. Die Empfindungen nun, von denen es abhängt, welchen von den verschiedenen möglichen Orten wir den Dingen im anschaulichen Raum zuschreiben, können wir näher bestimmen.

Es kann nicht in Abrede gestellt werden, daß für die bestimmte Größe und Gestalt der Dinge und ebenso für den bestimmten Ort, den wir ihnen anweisen, ursprünglich die Tastempfindungen maßgebend und entscheidend sind. Mit den Tastempfindungen der Handfläche, die sich nach der gewöhnlichen Auffassung über eine bestimmte Fläche ausbreiten und sich ebendort befinden, verbindet sich für uns das Bewußtsein der bestimmten Größe und Gestalt und das Bewußtsein des Ortes derselben. Mit den Tastempfindungen assozieren sich nun die Gesichtsempfindungen. Das Netzhautbild des Auges entspricht in jedem Falle dem Bilde der Tastfläche der Hand. So kommt es, daß die Tastempfindungen die wiederauflebenden entsprechenden Gesichtsempfindungen und die Gesichtsempfindungen die wiederauflebenden entsprechenden Tastempfindungen wecken,

weshalb wir von dem im Dunkeln bloß getasteten Gegenstand sofort wissen, wie er aussieht, und von dem bloß gesehenen Gegenstand, z. B. von Samt, Seide, Holz, Stein sofort wissen, wie er sich anfühlt. Von dieser Voraussetzung ausgehend sind wir dann auch imstande zu erklären, wie es möglich ist, daß wir einen Gegenstand in der Ferne sehen, d. h. mit den doch nur in uns befindlichen Gesichtsempfindungen umkleiden, daß wir ihn in einer bestimmten Größe und Gestalt an einem bestimmten Orte erblicken, obgleich wir von ihm keine Tastempfindungen haben, ja nicht einmal haben können, sondern nur Gesichtsempfindungen. Diesen Gesichtsempfindungen ähnliche Gesichtsempfindungen waren früher mit Tastempfindungen verbunden und werden nun mit den zugehörigen Tastempfindungen geweckt eben durch diese Gesichtsempfindungen, die den entfernten Gegenständen entsprechen. So kommt es, daß wir uns in Gedanken an den Ort versetzen, wo wir Tastempfindungen von dem Gegenstand haben können und den Gegenstand mit der gesehenen Gestalt und Größe, wie wir sie uns auch durch Tastempfindungen zum Bewußtsein bringen könnten, umkleiden und ebenso auch mit den Farben, die wir durch die Gesichtsempfindungen kennen lernen. Will man das als Projektion der Gesichtsempfindungen bezeichnen, so wollen wir über das Wort nicht streiten. Eine Objektivation von Empfindungen oder gar objektivierte Vorstellungen gibt es jedenfalls nicht. Objektivität oder Allgemeingültigkeit können die Empfindungen nur dadurch erhalten, daß sie durch Raum und Zeit zu Anschauungen werden von an sich seienden Dingen, also

zu Erscheinungen, denen an sich seiende Dinge zugrunde liegen, also in letzter Instanz nur durch die ihnen zugrunde liegenden an sich seienden Dinge. Als Erscheinungen solcher Dinge nehmen sie, trotzdem sie als Empfindungen durchaus subjektiv sind, an der Allgemeingültigkeit und Objektivität dieser Dinge teil.

Auf die Tastempfindungen kommt also, wie es scheint, die ganze Auffassung der bestimmten Größe und Gestalt wie des bestimmten Ortes zurück. Das gilt nicht bloß von den Gesichtsempfindungen, die in unmittelbare Verbindung mit den Tastempfindungen treten (was außer ihnen etwa noch von den Geschmacksempfindungen von Gegenständen, die wir auf der Zunge haben, gesagt werden könnte), es gilt auch von den übrigen Sinnesempfindungen, die wir auf Grund unserer Erfahrungen mit Gegenständen in Verbindung bringen, deren bestimmte Größe und Gestalt und deren bestimmten Ort wir in letzter Instanz nur durch Tastempfindungen kennen lernen. Wir betonen noch einmal, daß der bestimmte Ort ebenso wie die bestimmte Gestalt und Größe eines Gegenstandes uns nur durch Empfindungen, und das heißt durch Erfahrung gegeben werden kann und insofern mit dem streng apriorischen Individuationsprinzip oder dem höchsten Raumgesetz nichts zu tun hat.

Das Substanzgesetz.

Was haben wir nun mit unserm Individuationsprinzip und höchsten Raumgesetz gewonnen? Jedenfalls

nicht das Etwas, das wir suchen, von dem wir bei allen Wahrnehmungen ausgehen, nicht das Ding an sich Kants. Denn dieses liegt jenseits der Erscheinung, während das Individuationsprinzip und das höchste Raumgesetz nur auf die Erscheinungswelt angewendet werden kann. Daß ein Ding einen Ort einnimmt, der nicht zugleich mit ihm von einem andern Ding eingenommen werden kann, gilt nur für die Erscheinungswelt, von den erscheinenden Dingen. Indes sind wir doch mit unserer Erörterung einen Schritt weitergekommen. Die auf seiner Materialität beruhende Eigenörtlichkeit des Dinges ist nämlich das, was wir seine Substanz nennen, und das Gesetz: Ein Ding kann nicht zugleich mit einem andern denselben Ort einnehmen ist das Substanzgesetz. Wir haben also das Substanzgesetz als das höchste Raumgesetz kennen gelernt und die Substanz in unmittelbare Verbindung mit dem Raum gebracht.

Für Kant ist die Substanz eine Denkform oder Kategorie, die auch nach ihm nur auf die Erscheinungswelt angewendet werden kann, aber nicht darum, weil sie mit dem Raume zusammenhängt oder gar aus ihm abgeleitet werden kann, sondern weil wir keine andern Gegenstände haben als die Erscheinungswelt. Kant will den Substanzbegriff und ebenso den Begriff der Kausalität, die beiden Hauptkategorien seiner transzendentalen Analytik, aus unsern Urteilsarten, jenen aus dem kategorischen, diesen aus dem hypothetischen Urteil ableiten. Die Verschiedenheit der Urteilsarten als apriorische Notwendigkeiten voraussetzend, bezeichnet er diese Ableitung als metaphysische Deduktion und betrachtet sie als

Beweis für die Apriorität von Substanz und Kausalität. Es ist aber einleuchtend, daß es auch kategorische (einfach behauptende) Urteile von bloßen Begriffen gibt, in denen die Kategorie der Substanz keine Rolle spielt. Wenn er das Urteil: Der Körper ist ausgedehnt für analytisch erklärt, so handelt es sich in diesem Urteil in der Tat nur um den Begriff des Körpers; in dem Urteil: Der Körper ist schwer, das nach Kant synthetisch sein soll, spielt allerdings die Kategorie der Substanz eine Rolle. Ebenso steht nicht in allen hypothetischen Urteilen die Bedingung und das Bedingte im Verhältnis von Ursache und Wirkung. Sage ich: Wenn es wärmer wird, steigt der Thermometer, so ist allerdings das Wärmerwerden, die Bedingung, auch die Ursache des Bedingten. Aber ich kann auch umgekehrt sagen: Wenn der Thermometer steigt, wird es wärmer, und hier kann die Bedingung nicht als Ursache aufgefaßt werden. Es scheint also, daß die Kategorie der Substanz nicht aus dem kategorischen und die der Kausalität nicht aus dem hypothetischen Urteil abgeleitet werden kann. Abgesehen davon, wer beweist uns, daß die Verschiedenheit der Urteilsarten unserer herkömmlichen Logik — und nur die Urteilstafel dieser Logik hat Kant vor Augen — auf einer apriorischen Notwendigkeit beruht. Wir ziehen es deshalb vor, Substanz und Kausalität in anderer Weise abzuleiten, die Substanz als das höchste Raumgesetz aus dem Raum und die Kausalität als das höchste Zeitgesetz aus der Zeit. Damit ist dann nicht bloß die Apriorität von Substanz und Kausalität erwiesen, sondern zugleich dargetan, daß diese Kategorien ebenso wie Raum und

Zeit nur auf die Erscheinungswelt angewendet werden können, und zwar wegen ihres Zusammenhanges mit Raum und Zeit, nicht bloß darum, weil wir sonst keine Gegenstände haben, auf die wir sie anwenden können.

In der auf der Materialität beruhenden Eigenörtlichkeit besteht das, was wir Substanz nennen. Nur insofern die Dinge Substanzen sind, haben sie Eigenörtlichkeit. Was wir ihnen sonst beilegen, die sinnlichen Eigenschaften: Farben, Gerüche, Geschmäcke, wie die mathematischen Eigenschaften: Gestalt, Größe, hat an sich genommen keine Eigenörtlichkeit — die sinnlichen Eigenschaften können mit den mathematischen, wie diese und jene untereinander an demselben Orte vorhanden sein — sie nehmen nur an der Eigenörtlichkeit der Substanzen teil, insofern sie zu ihnen gehören oder ihnen beigelegt werden. So wird die Substanz zum Träger alles dessen, was wir ihr beilegen oder was zu ihr gehört, zum Träger der sinnlichen und mathematischen Eigenschaften. Die mathematischen Eigenschaften sind eigentlich unabtrennbar von der Substanz, die ja nur dadurch, daß sie eine Größe und Gestalt besitzt, auch Eigenörtlichkeit hat, oder deren Eigenörtlichkeit oder Materialität sich so weit erstreckt wie ihre Größe und Gestalt, wie umgekehrt das Nebeneinander, das die Größe und die Gestalt bildet, nur durch die Substanz zustande kommt. Die Größen- und Gestaltveränderungen durch Zusammendrücken der Teile haben auch eine Substanzveränderung zur Folge, da die aus den Poren verdrängte Luft auch durch Eigenörtlichkeit charakterisiert ist und somit substantiellen Charakter hat. Aber wenn wir bei den mathematischen Eigenschaften

absehen von der zugrunde liegenden Substanz, so sind sie bloße Abstraktionen, insofern müssen wir auch für sie ebenso wie für die sinnlichen Eigenschaften die Substanz als Träger voraussetzen. Als Träger der wechselnden und veränderlichen sinnlichen Eigenschaften (nicht der mathematischen, mit deren Veränderung ja auch eine Veränderung der Substanz eintritt,) betrachten wir nun die Substanz auch als ihnen gegenüber beharrlich oder unverändert dasselbe bleibend. Ob diese Auffassung der anschaulichen Substanz zu Recht besteht, ob sie wirklich beharrlicher, unverändert derselbe bleibender Träger der wechselnden sinnlichen Eigenschaften sein kann, das ist eine Frage, die einer besonderen Erörterung bedarf.

Kant erklärt die Substanz ohne weiteres als das Beharrliche gegenüber allem Wechsel der Erscheinungen. Er stellt dann die beiden Gesetze auf: Substanzen entstehen und vergehen nicht; und alle Substanzen mit einem gemeinsamen Namen umfassend: Die Materie in der Welt wird weder vermehrt noch vermindert. Da wir uns Grenzen des anschaulichen Raumes nicht anschaulich vorstellen können und ihn insofern als unendlich auffassen müssen, da wir ihn ferner nur anschauen können, indem wir ihn mit Empfindungen ausfüllen, die wir nach dem Gesetz des Raumes als ein Nebeneinander auffassen, da endlich dieses Nebeneinander nur zustande kommt durch die Eigenörtlichkeit, Materialität, Substantialität seiner Teile, so erscheint uns der unendliche anschauliche Raum als mit Materie angefüllt. Dieser durch die apriorischen Gesetze von Raum und Substanz zustande gekommene, unendliche, anschauliche, mit Materie erfüllte Raum ist die Voraus-

setzung unserer Erscheinungswelt. Was immer uns erscheinen soll, muß in ihm auftreten; es muß in ihm seinen nur ihm angehörenden Ort einnehmen, der nicht zugleich mit ihm von einem andern eingenommen werden kann, d. h. ein Teil der unendlichen, den anschaulichen Raum ausfüllenden Materie muß seine Substanz bilden. Und wenn es aufhört, uns zu erscheinen, so hört damit seine Substanz nicht auf, sie bleibt Teil der den anschaulichen Raum erfüllenden, wie er selbst als unendlich angeschauten oder vorgestellten Materie. Auf diese Weise können wir die beiden von Kant aufgestellten Gesetze verständlich machen. Anscheinend werden die beiden Gesetze auch durch die Erfahrung bestätigt: das eine Ding entsteht aus dem andern, indem Stoffteile sich von dem letzteren ablösen, und wenn es wächst, so geschieht dies nur durch Aufnahme solcher Stoffteile von anderen Dingen. Sagen wir, daß das Ding vergeht, so heißt das doch nur, daß seine Stoffteile zersetzt werden, sich voneinander trennen. Kein Stoff geht verloren, wie auch kein neuer Stoff entsteht. Festgehalten muß jedoch werden, daß diese Gesetze nur von der Erscheinungswelt gelten, wie Kant nachdrücklich betont, also von der Welt, die aus unsern durch Raum und Substanz zu Vorstellungen umgestalteten Empfindungen besteht. Wie immer man über diese beiden Gesetze denken mag, die Hauptfrage bleibt, ob die anschauliche Substanz das Beharrliche sein kann, das dem Wechsel der Erscheinung zugrunde liegt, wie Kant behauptet.

Wie von Gestalt und Größe, so kann auch von Ort, Eigenörtlichkeit, Materialität, Substantialität nur in der Erscheinungswelt die Rede sein. Auch von dem so-

genannten Inhärenzverhältnis, das zwischen der Substanz als sich gleichbleibendem Träger und den wechselnden sinnlichen Eigenschaften und ebenso zwischen ihr und den mathematischen Eigenschaften besteht, muß das gleiche gesagt werden. Das Inhärenzverhältnis setzt ein Berühren (Anhaften) der Eigenschaften mit (an) dem substantiellen Träger voraus, durch welches ein Nebeneinander entsteht, es gehört ganz dem anschaulichen Raum an. Gibt es Dinge an sich, so stehen sie zu den Erscheinungen, in denen sie uns zum Bewußtsein kommen, nicht in dem Verhältnis der Inhärenz. Das durchaus räumliche Verhältnis der Inhärenz zwischen Ding und Eigenschaften im eigentlichen Sinne des Wortes ist natürlich ganz etwas anderes als das Aussageverhältnis der Unterordnung eines Begriffs unter einen andern und der Zerlegung eines Begriffs in seine Merkmale und muß von diesen Verhältnissen sorgfältig unterschieden werden. Die Eigenschaften, die einen substantiellen Träger voraussetzen, sind etwas anderes als die vielfach auch als Eigenschaften bezeichneten notae constitutivae eines Begriffs oder als die Gattungs- und Artmerkmale eines Dinges.

Der Substanzbegriff und das Substanzgesetz können nur in der Erscheinungswelt und das heißt auf unsere Empfindungen angewendet werden. Anscheinend setzt die Anwendung des Substanzgesetzes voraus, daß wir bereits den bestimmten Ort kennen, den das Ding ausfüllen oder für sich allein einnehmen soll. Aber wenn wir diesen bestimmten Ort auch nur durch Tastempfindungen kennen lernen, so können wir doch von Ort überhaupt nur unter Voraussetzung des Raumes reden:

nur durch den Raum kommt der Ort zustande. Und vom Raum läßt sich, wie wir sahen, die Substanz nicht trennen: nur durch die Substanz kommt das räumliche Nebeneinander zustande. Welches sind denn nun die Empfindungen, auf die wir das Substanzgesetz anwenden können? Es sind dieselben, durch die wir den bestimmten Ort kennen lernen, eben die Tastempfindungen. Sie haben die eigentümliche, dem Substanzgesetz entsprechende Beschaffenheit, welche uns veranlaßt, das Substanzgesetz zur Anwendung zu bringen. Wir nennen sie Widerstandsempfindungen und können wohl gar auf den Gedanken kommen, daß uns das allgemeingültige und notwendige apriorische Gesetz der Substanz, daß jedes Ding und jeder Teil eines Nebeneinander einen Ort für sich hat, der zugleich mit ihm nicht von einem andern Ding eingenommen werden kann, unmittelbar durch sie gegeben werde. Aber abgesehen davon, daß uns durch subjektive und zufällige Empfindungen niemals allgemeingültige und notwendige Gesetze gegeben werden können, setzt diese Auffassung der Tastempfindungen den Gedanken von widerstehenden, die Empfindungen erzeugenden, also als Ursachen wirkenden Dingen voraus, der den Tastempfindungen nicht zu entnehmen ist. Spielt doch der Begriff der Ursache, wie eine einfache Beobachtung zeigt, in unseren Wahrnehmungen, und zwar nicht bloß in den Gesichtswahrnehmungen z. B. der Sonne, sondern auch in den Tastwahrnehmungen beim Berühren der Gegenstände gar keine Rolle. Wie dem aber auch sei, jedenfalls haben die Tastempfindungen, und sie allein von allen Empfindungen eine dem Substanzgesetz entsprechende Beschaffenheit und veranlassen uns dadurch das Substanzgesetz auf sie anzuwenden.

Das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit.

Mit unserer Erörterung über die Substanz haben wir uns, wie es scheint, weit von dem Ziele unserer Untersuchung entfernt, das nicht der Erscheinungswelt angehörende Etwas, von dem wir bei der Wahrnehmung ausgehen, oder die Dinge an sich als Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis zu erweisen. Durch die unveränderlich bleibenden weder entstehenden noch vergehenden, weder vermehrt noch vermindert werdenden Substanzen stellt sich uns die Erscheinungswelt als ein streng gesetzmäßiges, in sich geschlossenes Ganzes dar. Wo bleibt da die Möglichkeit, den Erscheinungen gegenüber von Dingen an sich zu reden? Können sie mehr sein als fremde, unbefugte Eindringlinge in die Erscheinungswelt? Vielleicht hat auch bei Kant diese Einsicht in den streng gesetzmäßigen, in sich geschlossenen Charakter der Erscheinungswelt, eine Einsicht, die er in der transzendentalen Analytik gewann, den Gedanken an die Dinge an sich in den Hintergrund gedrängt und den Plan, unsere Erkenntnis bloß auf die Erscheinungswelt einzuschränken, zur Reife gebracht. Für Raum und Zeit haben wir ferner eine der Erscheinungswelt vorausliegende und darum über sie hinausgehende Bedeutung und Geltung zu gewinnen gesucht, für die Substanz, durch die gerade die Erscheinungswelt einen in sich abgeschlossenen Charakter erhält, scheint dieser Versuch aussichtslos, sie scheint mit ihrer ganzen Bedeutung und Geltung auf die Erscheinungswelt eingeschränkt zu sein.

Nehmen wir indes den Faden unserer Untersuchung

wieder auf. Die Substanz soll beharrlicher, unveränderlicher, sich gleichbleibender Träger der sinnlichen Eigenschaften sein. Wir fragen noch einmal: Kann die der Erscheinungswelt angehörende Substanz das sein, kann sie leisten, was sie leisten soll? Die Erscheinungswelt setzt sich aus unsern durch Raum und Zeit, Substanz und Kausalität gestalteten Empfindungen zusammen. Sie besteht aus ihnen. Nun haben unsere Empfindungen die Eigentümlichkeit, daß sie sich allaugenblicklich in die Vergangenheit verschieben, keinen Augenblick dieselben bleiben, sondern höchstens als die gleichen wiederkehren. Sie bilden in der Tat die Welt des unablässigen Werdens, des unaufhörlichen Fließens, von der Heraklit redet und die uns Platon so anschaulich schildert. Wenn wir auf die uns gegenüberliegende Wand unsers Zimmers blicken, dann können wir uns der Illusion hingeben, das Gesichtsbild der Wand bleibe beharrlich dasselbe und nur etwa die auf der Wand kriechende Fliege ändere sich, nämlich den Ort, den sie einnimmt. Aber eine kurze Überlegung zeigt uns, daß die Gesichtsempfindungen, die wir von der Wand und ebenso von der abgesehen von ihrer Bewegung dasselbe bleibenden Fliege haben, sich allaugenblicklich in die Vergangenheit verschieben, d. h. in strengem Sinne aufhören zu sein, ins Nichts versinken und andere Empfindungen, in diesem Falle die völlig gleichen, an ihre Stelle treten. Eben dadurch, daß an die Stelle der beständig verschwindenden Empfindungen immer und sofort die gleichen treten, entsteht dann der Schein, daß die Empfindungen beharrlich dieselben bleiben. Was wir von den Empfindungen sagten, gilt natürlich auch von

unsern Vorstellungen. Als Vorgänge in uns verschieben sie sich beständig in die Vergangenheit, andere, sei es von ihnen verschiedene, sei es die gleichen, treten an ihre Stelle. Das, was wir vorstellen, das mit den Vorstellungen Gemeinte kann dasselbe sein und bleiben, das Vorstellen selbst ändert sich allaugenblicklich. Heute, sagt man, habe ich dieselbe Vorstellung wie gestern — irrtümlicherweise, denn nur der Gegenstand der Vorstellungen ist derselbe geblieben, das Vorstellen von heute ist mit dem Vorstellen von gestern höchstens annähernd gleich, nicht aber dasselbe. Es ist notwendig, diese offenkundig vorliegende, meines Wissens zuerst von William James hervorgehobene Tatsache ausführlich zu erörtern, da sie von einem berühmten Physiker und — Philosophen unserer Tage, Ernst Mach, völlig übersehen und ihr gegenüber der Standpunkt des naiven Bewußtseins ohne weiteres festgehalten wurde.

Was wir von den Empfindungen und Vorstellungen als Vorgängen in uns gesagt haben, das gilt auch von der Erscheinungswelt. Selbstverständlich ist das, wenn die Erscheinungswelt aus Empfindungen besteht. Aber auch wenn man behaupten wollte, die Erscheinungswelt bestehe nicht eigentlich aus Empfindungen, sondern vielmehr aus Vorstellungen, die durch Anwendung von Raum und Zeit, Substanz und Kausalität zustande kommen, gilt das gleiche. Betrachten wir nämlich die Erscheinungen für sich allein getrennt von dem, was uns in ihnen erscheint, wie wir es immer nach dem Vorgange von Kant tun, wenn wir von der Erscheinungswelt reden, so sind die Erscheinungen, wenn sie Vorstellungen sein

sollen, doch nur Vorstellungen, die sich selbst vorstellen, d. h. nicht Vorstellungsgegenstände, sondern Vorstellungsvorgänge, von denen ganz dasselbe gilt wie von den Empfindungen. (Wir müssen unterscheiden das, was wir vorstellen, und wie wir es vorstellen, das mit der Vorstellung Gemeinte und unsere Gedanken von ihm — das erstere ist der unabhängig vom Vorstellen vorhandene Vorstellungsgegenstand, das letztere der Vorstellungsinhalt der vom Vorstellen selbst unabtrennbar ist und darum zum Vorstellungsvorgang gehört.) Früher haben wir die Erscheinungen für sich genommen, getrennt von dem, was uns in ihnen erscheint, als Anschauungen bezeichnet. Es macht also keinen Unterschied ob wir die Erscheinungswelt als aus Empfindungen oder als aus Vorstellungen bestehend betrachten. In jedem Falle gilt von der gesamten Erscheinungswelt, was wir von den Empfindungen ausführlich darlegten, sie ist wie die Empfindungen dem Fluß des beständigen Werdens, des Entstehens und Vergehens unterworfen. Ist aber dies richtig, dann muß auch das gleiche von der anschaulichen Substanz gesagt werden, die zur Erscheinungswelt gehört und nur in ihr eine Stelle hat. Auch die anschauliche Substanz ist wie die gesamte Erscheinungswelt dem Fluß des Werdens, des beständigen Entstehens und Vergehens unterworfen. Die Frage also, ob die anschauliche Substanz beharrlich und unveränderlich dasselbe bleibender Träger der sinnlichen Eigenschaften sein kann, muß mit einem entschiedenen Nein beantwortet werden. Wir betonen noch einmal: die anschauliche Substanz ist etwas ganz anderes, als der Gedanke der Substanz, mit dem wir etwas wirklich

Allgemeingültiges meinen, nämlich den Begriff der Substanz oder das Gesetz der Substanz, durch dessen Anwendung auf die Tastempfindungen erst die anschauliche Substanz zustande kommt.

Wenn nun die Substanz trotz ihrer Eigenörtlichkeit oder Materialität nicht beharrlicher, unveränderlich dasselbe bleibender Träger der wechselnden sinnlichen Eigenschaften sein kann, so fragt sich, wie kommen wir dazu, sie als solchen aufzufassen. Die Antwort ist, weil wir in und mit ihr ein beharrliches, dasselbe bleibendes Etwas mitdenken. Die beharrliche Dieselbheit kommt eigentlich nur diesem Etwas zu, aber weil es uns in der Eigenörtlichkeit und Materialität erscheint oder in ihr mitgedacht wird, so wird von uns auch die Substanz als beharrlich dasselbe bleibend gegenüber den sinnlichen Eigenschaften aufgefaßt. Natürlich gehört dieses Etwas nicht der Erscheinungswelt an, es ist keine Empfindung, insofern nichtsinnlicher Natur oder im eigentlichen Sinne Gegenstand des Denkens. Es ist dasselbe mit dem richtig verstandenen Ding an sich Kants, das in der Wahrnehmung eigentlich Gemeinte, ihr Gegenstand. Wenn wir die uns gegenüberliegende Wand und die auf ihr kriechende Fliege trotz ihrer Bewegungen als beharrlich dasselbe bleibend auffassen, so hat das darin seinen Grund, daß wir zu dem Gesichtsbild und durch das Gesichtsbild geweckten Tastbild von beiden dieses beharrlich dasselbe bleibende Etwas hinzudenken. Dieses Etwas oder Ding an sich ist das, was wir in letzter Instanz mit dem Worte Wand und Fliege meinen. Das alles bedarf einer näheren Erörterung.

Wenn ich zu meinen Zuhörern spreche, so hat jeder von ihnen von meiner Person ein besonderes, nur ihm angehörendes Gesichtsbild, mit dem sich ein Tastbild aus den möglichen, wiederauflebenden Tastempfindungen bestehend, verbindet. Gestalt, Größe, auch die Eigenörtlichkeit, Materialität und Substantialität sind neben den sinnlichen Eigenschaften der Inhalt dieser Bilder. Aber dieser ganze Inhalt umfaßt doch nur meine äußere Erscheinung. Wie diese Bilder so ist auch meine äußere Erscheinung bei jeder der mich sehenden Personen eine andere und besondere, ja auch bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene. Es bedarf nur eines Hinweises hierauf, um bei den mich sehenden Zuhörern die Überzeugung zu wecken, daß diese bei verschiedenen Personen und sogar auch bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten verschiedenen Bilder nicht den Gegenstand der Wahrnehmung ausmachen können, der für alle Wahrnehmenden derselbe unabhängig von ihnen bestehende ist. Er muß von den sinnlichen Eigenschaften z. B. der Farbe, von den mathematischen Eigenschaften der Größe und Gestalt und ebenso auch von den mechanischen Eigenschaften der Eigenörtlichkeit, Materialität und Substantialität, die alle zum Inhalt der Bilder gehören und meine äußere Erscheinung ausmachen, grundverschieden sein. Der Begriff des beharrlichen Etwas oder des unabhängig von der Wahrnehmung vorhandenen und darum für alle Wahrnehmenden gültigen Gegenstandes muß apriorisch sein, er kann nicht aus den Empfindungen abgeleitet werden, nicht den Empfindungen entstammen, wie der Inhalt dieser Bilder oder

meine äußere Erscheinung, die immer verschieden ist bei verschiedenen Personen und bei derselben Person zu verschiedenen Zeiten, so oft sie auch gesehen wird. Wir schließen: In jeder Wahrnehmung, durch die wir zu unabhängig von uns existierenden und darum allgemeingültigen Gegenständen gelangen, funktioniert neben dem apriorischen Begriff des Raumes, der die Gestalt und Größe der Erscheinung bestimmt, neben dem apriorischen Begriff der Substanz, der ihre Eigenörtlichkeit, Materialität und Substantialität begründet, auch der apriorische Begriff des beharrlichen Etwas, der uns zu dem unabhängig von uns existierenden allgemeingültigen Gegenstand der Wahrnehmung führt. Weil dieser Begriff des beharrlichen Etwas apriorisch und darum unabhängig von uns ist, kann er uns auch die Unabhängigkeit des Wahrnehmungsgegenstandes von uns und damit seine Allgemeingültigkeit verbürgen. Von dem Gegenstand wissen wir abgesehen von seiner Erscheinung nichts anders, als daß er ein beharrliches Etwas ist, das wir den Erscheinungen zugrunde legen. Er ist also mit dem beharrlichen Etwas, das wir suchen, eins und dasselbe.

Aber wenn wir dieses beharrliche Etwas bei der Wahrnehmung auch mit den Erscheinungen wirklich mitdenken, so bleibt doch fraglich, mit welchem Rechte wir so verfahren. Wenn die Erscheinungen und die Erscheinungswelt durch die Substanz den Charakter eines gesetzmäßigen, in sich abgeschlossenen Ganzen erhalten, kann dann noch von einem Rechte, ihnen ein Etwas, das gar nicht zu ihnen gehört, zugrunde zu legen, die Rede sein? Wir haben für das Raumgesetz und damit auch für das

seinen Kern bildende Substanzgesetz, durch das erst das Nebeneinander zustande kommt, eine über die Erscheinungswelt hinausgehende Bedeutung und Geltung zu erweisen gesucht, aber beide Gesetze eigentlich doch nur in ihrer Anwendung auf die Erscheinungswelt kennen gelernt. Was wir erweisen konnten, war ihre der Erscheinungswelt vorausliegende Bedeutung und Geltung. Die feste, gesetzmäßige Gestalt, die wir für die räumlichen Gebilde und Bewegungsvorgänge durch das apriorische Gesetz des Raumes und für die gesamte Erscheinungswelt durch das apriorische Gesetz der Substanz gewannen, gehört doch nur der Erscheinungswelt an. Und doch betonten wir wiederholt: Was apriorisch ist und nicht aus der Erfahrung, zu der die Erscheinungswelt gehört, stammt, das führt auch über die Erfahrungs- und also auch Erscheinungswelt hinaus. Inwiefern kann dies denn noch von dem apriorischen Raum- und Substanzgesetz gelten? Insofern mit ihnen ein weiteres apriorische Gesetz verbunden ist, das ihre über die Erscheinungs- und Erfahrungswelt hinausgehende Seite zum Ausdruck bringt. Dieses apriorische Gesetz ist das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit, welches lautet: Allem Eigenörtlichen, Materiellen, Substantiellen liegt ein nicht der Erscheinungswelt angehörendes Etwas zugrunde, das nicht bloß den wechselnden sinnlichen Eigenschaften dieses Eigenörtlichen, Materiellen, Substantiellen, sondern auch ihm selbst gegenüber, sofern es wie die gesamte Erscheinungswelt dem Fluß des Werdens, des beständigen Entstehens und Vergehens unterworfen ist, beharrlich dasselbe bleibt. Dieses beharrlich dasselbe bleibende Etwas kann in keiner

Weise aus der Erfahrung oder der Erscheinungswelt abgeleitet werden, es ist apriorisch—metaphysische Deduktion. Nur unter Voraussetzung desselben sind wir imstande, die Substanz als beharrlichen Träger der sinnlichen Eigenschaften aufzufassen und, was mehr sagen will, die Erscheinungen als Erscheinungen, in denen uns etwas erscheint, das nicht Erscheinung ist, zu erkennen; abgesehen von ihm kommen wir über bloße Anschauungen, in denen nichts angeschaut wird, oder über Vorstellungen, die nur sich selbst vorstellen, nicht hinaus. Das in dieser Weise beharrlich dasselbe bleibende Etwas ist also die Möglichkeitsbedingung unserer Erkenntnis der Erscheinungen als Erscheinungen oder überhaupt der Erscheinungswelt — transzendentale Deduktion.

Die Wahrnehmungswelt.

Durch drei synthetische Urteile a priori kommt die Wahrnehmung zustande. Die Tastempfindungen und mit ihnen assoziierten Gesichtsempfindungen erhalten durch das Raumgesetz Gestalt und Größe; was Gestalt und Größe hat, erhält durch das Substanzgesetz Eigenörtlichkeit, Materialität oder Substantialität; allem Eigenörtlichen, Materiellen oder Substantiellen liegt ein ihm gegenüber beharrlich dasselbe bleibendes Etwas, das Ding an sich Kants, zugrunde. Insofern dieses Ding an sich oder das beharrlich dasselbe bleibende Etwas das Subjekt unserer Wahrnehmungsurteile bildet, ist es

das erste, und gehen wir von ihm aus; für das Zustandekommen des Wahrnehmungsvorganges bilden die Empfindungen den Anfangs- und Ausgangspunkt. Ohne Empfindungen gibt es für uns keine Größe und Gestalt, keine Eigenörtlichkeit, Substantialität und Materialität, ohne sie auch keine Wahrnehmungsgegenstände. Insofern nun diese Wahrnehmungsgegenstände, die Dinge an sich oder das beharrlich dasselbe bleibende Etwas, das eigentliche, unabhängig von uns bestehende Wirkliche sind, um dessentwillen wir allein auch den Erscheinungen eine (Erscheinungs- oder empirische) Wirklichkeit beilegen können, müssen wir die Empfindungen, insbesondere die Tastempfindungen, als Kriterien dieser eigentlichen Wirklichkeit bezeichnen. (Kant erklärt sie im zweiten Postulat des empirischen Denkens für die Kriterien der empirischen Wirklichkeit.) Wenn wir aber auch Empfindungen nötig haben und von ihnen ausgehen müssen, um zu den wahrhaft wirklichen Wahrnehmungsgegenständen zu gelangen, so ist darum doch die Wirklichkeit dieser Wahrnehmungsgegenstände in keiner Weise von den Empfindungen abhängig, nur unsere Erkenntnis dieser Wirklichkeit kann ohne Empfindungen nicht zustande kommen. Nur durch die Empfindungen, insbesondere dadurch, daß sie durch Raum und Substanz eine feste, gesetzmäßige Gestalt erhalten, gelangen wir zur Erkenntnis der wahren Wirklichkeit, die der Erscheinungswelt zugrunde liegt. Daß die Empfindungen die unumgänglich notwendige Voraussetzung dieser Erkenntnis bilden, haben alle Aristoteliker des Mittelalters anerkannt und damit war jeder Philosophie oder Metaphysik aus bloßen Begriffen die Tür

verschlossen. Von dem richtig verstandenen Kant können wir lernen, daß es außer den Empfindungen auch des Raumes und der Substanz bedarf, wenn wir zu dieser Erkenntnis gelangen wollen.

Aber erst, wenn wir auf diesem Wege die der Erscheinungswelt zugrunde liegende Welt der wahren Wirklichkeit erkannt haben, sind wir imstande, die Empfindungen und ihre feste, gesetzmäßige Gestaltung durch Raum und Substanz als Erscheinung dieser wahren Wirklichkeit zu erkennen, die Erkenntnis der Erscheinungswelt als Erscheinungswelt ist abhängig von der Erkenntnis dieser ihr zugrunde liegenden Welt der wahren Wirklichkeit. Abgesehen von dieser Welt der wahren Wirklichkeit oder von dem beharrlich dasselbe bleibenden Etwas, den Dingen an sich Kants, sind die feste, gesetzmäßige Gestalt, welche die räumlichen Gebilde und Bewegungsvorgänge durch den Raum, und die gesetzmäßige, in sich geschlossene Einheit, welche die gesamte Erscheinungswelt durch die Substanz erhalten, nur Abstraktionen, nur Gedanken in uns, die wir nicht einmal als unsere Gedanken zu bezeichnen das Recht haben, da wir ja unser Bewußtsein nicht als dieses bestimmte, von allen andern verschiedene auffassen können, wenn wir es nicht mit einem Körper in Verbindung bringen, dem wieder ein beharrlich dasselbe bleibendes Etwas, ein Ding an sich, eben diese wahre Wirklichkeit, zugrunde liegt. Wir müssen den räumlichen Gebilden und Bewegungsvorgängen und ebenso der in sich geschlossenen Erscheinungswelt im ganzen wegen ihres gesetzmäßigen Charakters Allgemeingültigkeit und, um diese zu begründen, auch Objektivität im göttlichen Bewußtsein

zuschreiben; aber Objektivität im gewöhnlichen Sinne erhalten sie nur durch die Objektivität der unabhängig von uns vorhandenen, ihnen zugrunde liegenden Dinge an sich, an deren Objektivität sie teilnehmen, weil sie ihre Erscheinungen sind. Dort schließen wir von der Allgemeingültigkeit jener Gesetze auf ihre Objektivität, d. h. ihr Vorhandensein im göttlichen Bewußtsein, hier bei den Dingen an sich schließen wir umgekehrt von ihrer Objektivität oder daraus, daß sie unabhängig von uns vorhanden sind, auf ihre Allgemeingültigkeit. Es scheint, daß die Objektivität in diesem letztern Sinne unmittelbar die Allgemeingültigkeit einschließt; an sich genommen ist Gelten ja etwas anderes als Existieren.

Jedenfalls legen wir dem in den Wahrnehmungsurteilen, für die wir einen Erkenntniswert in Anspruch nehmen, Gemeinten oder ihrem Gegenstand — und das ist das beharrliche Etwas oder Ding an sich, von dem wir reden — Objektivität in diesem Sinne und Allgemeingültigkeit für alle Denkenden bei. Und wenn dieser Gegenstand der Wahrnehmung uns als eigenörtlich, materiell oder substantiell erscheint und seine Eigenörtlichkeit, Materialität und Substantialität in bestimmter Größe und Gestalt erscheint, und endlich diese Größe und Gestalt uns in bestimmten Tast- oder Gesichtsempfindungen erscheinen, dann haben wir ein Recht, dem Gegenstand Objektivität und Allgemeingültigkeit beizulegen. Denn dann kommt die Wahrnehmung zustande durch die drei synthetischen Urteile a priori, die Möglichkeitsbedingungen unserer Wahrnehmungserkenntnis, welche das Recht dieser Beilegung begründen. Auch die Empfindungen, von

denen wir bei der Wahrnehmung ausgehen, nehmen an dieser Objektivität und Allgemeingültigkeit des beharrlichen Etwas oder Dinges an sich teil, ebenso wie Gestalt und Größe, Eigenörtlichkeit, Materialität und Substantialität, weil ihnen allen das beharrliche Etwas oder Ding an sich zugrunde liegt und sie seine Erscheinung bilden und nur durch dasselbe seine Erscheinung werden können. Sagen wir, der Wermut ist bitter, das Zimmer ist warm, so ist, auch wenn wir allein den Wermut als bitter und das Zimmer als warm empfinden, dieses daß das Wermut oder Zimmer genannte beharrliche Etwas oder Ding an sich uns als eigenörtlich, also hier und jetzt, als materiell und substantiell, als in einer bestimmten Gestalt und Größe und endlich unter der Empfindung der Bitterkeit oder Wärme erscheint, eine Tatsache, der Objektivität und Allgemeingültigkeit für alle Denkenden zukommt, trotzdem sie nur von uns allein konstatiert wird oder konstatiert werden kann.

Was uns veranlaßt, einer Erscheinung ein beharrlich dasselbe bleibendes Etwas zugrunde zu legen, ist natürlich ihre Eigenörtlichkeit. Nach dem Gesetze der beharrlichen Dieselbheit liegt jedem Eigenörtlichen ein solches Etwas zugrunde. Das führt uns unmittelbar auf die schon von Demokrit aufgestellte Atomtheorie, nach der die Materie aus kleinsten, nicht mehr weiter teilbaren, durch Eigenörtlichkeit charakterisierten Teilen von bestimmter Größe und Gestalt besteht, eben den Atomen. Jedem dieser Atome liegt nach dem Gesetze der beharrlichen Dieselbheit ein besonderes, beharrliches Etwas zugrunde. Es fragt sich, wie lange dieses Etwas dasselbe bleibt. Wir haben

das beharrliche Etwas gegenüber der Erscheinung, sofern sie dem Fluß des Werdens und des beständigen Entstehens und Vergehens unterliegt, als beharrlich dasselbe bleibend bezeichnen müssen. Aber da es eine Vielheit beharrlich dasselbe bleibender Etwas gibt, bedarf es hier einer näheren Bestimmung. Ohne Zweifel liegt nicht bloß der einfachen Wahrnehmung, sondern auch der fortgesetzten ununterbrochenen Wahrnehmung, der Beobachtung, dasselbe Etwas zugrunde, insofern die wirklichen oder die durch die Gesichtsempfindungen geweckten möglichen Tastempfindungen, durch die wir den bestimmten Ort kennen lernen, die gleichen bleiben oder, wie wir auch sagen können, sofern wir den Gegenstand an demselben Orte wahrnehmen. Wäre dies nicht der Fall, könnte der vor uns stehende Baum, die uns gegenüberliegende Wand allaugenblicklich durch einen gleichen Baum oder eine gleiche Wand ersetzt werden, so würde auch das beharrliche Etwas in den Fluß des beständigen Entstehens und Vergehens hinabgezogen, es hörte mit anderen Worten auf, ein beharrliches Etwas, wie wir es für die Erscheinungen voraussetzen müssen, zu sein. Das gleiche gilt, wenn wir die Teilung des Eigenörtlichen oder seine Gestalts- und Größenveränderung durch Zusammenpressen und Verdrängen der Luft aus den Poren beobachten. Die den Teilen und die der veränderten Größe und Gestalt nebst der aus den Poren verdrängten Luft zugrunde liegenden beharrlichen Etwas sind dieselben, wie die vor der Teilung und Veränderung vorhandenen. Es ist nicht anders, wenn wir die Veränderungen der sinnlichen Eigenschaften eines Eigenörtlichen durch ununterbrochen aufeinanderfolgende Wahr-

nehmungen beobachten. Hier bleiben ja die wirklichen oder möglichen durch die Gesichtsempfindungen geweckten Tastempfindungen, auf Grund deren wir sagen, daß der Gegenstand sich an einem bestimmten Ort befindet, die gleichen, während bei der Beobachtung der Veränderung des Eigenörtlichen selbst durch Teilung oder Zusammenpressung sich diese kontinuierlich in den aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen, aus denen sich die Beobachtung zusammensetzt, in etwa ändern, obgleich sie der Hauptsache nach die gleichen bleiben. Völlig ändern sich diese den Ort des Gegenstandes bestimmenden wirklichen oder möglichen Tastempfindungen bei der Beobachtung der Bewegung eines Eigenörtlichen von einem Ort zum andern. Aber hier gilt ganz das gleiche, sofern nämlich die Wahrnehmungen, aus denen sich die Beobachtungen zusammensezten, ununterbrochene Fortsetzungen der Wahrnehmung des Gegenstandes am ersten Orte sind. Würde bei der Beobachtung der Bewegung eines Eigenörtlichen, der Veränderung seiner sinnlichen Eigenschaften, der Teilung des Eigenörtlichen selbst — auch die Zusammenpressung ist ja eine Teilung —, sofern diese Beobachtung durch ununterbrochen fortgesetzte Wahrnehmungen geschieht, diesen Wahrnehmungen nicht ein beharrlich dasselbe bleibendes Etwas zugrunde liegen, das für alle je eine Beobachtung bildenden Wahrnehmungen eins und dasselbe ist, so würde das beharrlich dasselbe bleibende Etwas im Widerspruch mit sich selbst und mit dem Gesetze der beharrlichen Dieselbheit in den Fluß des Werdens hinabgezogen, es verhält sich mit ihm ebenso wie mit dem beharrlichen Etwas, das wir dem an einem

bestimmten Orte durch ununterbrochen fortgesetzte Wahrnehmung beobachteten Eigenörtlichen zugrunde legen.

In allen diesen Fällen steht apriorisch oder durch das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit fest, daß, solange die ununterbrochen fortgesetzten Wahrnehmungen, welche die Beobachtung bilden, dauern, das dem Eigenörtlichen zugrunde gelegte Etwas eins und dasselbe bleibt. Anders freilich liegt die Sache, wenn es sich nicht um ununterbrochen fortgesetzte Wahrnehmungen oder um aus ihnen zusammengesetzte Beobachtungen, sondern um zeitlich unterbrochene, durch mehr oder minder große Zwischenräume voneinander getrennte Wahrnehmungen derselben Gegenstände oder um das Wiedererkennen handelt. Wenn wir einen Baum heute an einem Orte erblicken und morgen an demselben Orte, so können wir nur durch erfahrungsmäßig gegebene oder aus der Erscheinung des Baumes entnommene Wiedererkennungszeichen zu der Überzeugung kommen, daß es sich um denselben Baum oder um dasselbe zugrunde liegende Etwas handelt. Und das gleiche gilt natürlich, wenn wir eine Person heute an einem Orte sehen und morgen an einem andern. Alle sogenannten Wiedererkennungsurteile, die sich auf unterbrochene Wahrnehmungen stützen, sind nur möglich auf Grund erfahrungsmäßig gegebener oder aus der Erscheinungswelt entnommener sogenannter Wiedererkennungszeichen. Es mag noch bemerkt werden, daß den gleichen Dingen keineswegs dasselbe, vielleicht nicht einmal das gleiche beharrliche Etwas zugrunde liegt, da ihre Eigenörtlichkeit wegen der verschiedenen Orte, die sie einnehmen, denen verschiedene mögliche oder wirkliche

Tastempfindungen entsprechen, nicht die gleiche ist. Die Eigenörtlichkeit, Materialität oder Substantialität kommt ja nur durch Anwendung des Substanzgesetzes auf diese Tastempfindungen zustande.

Ich habe fortwährend, gewiß zum Überdruß meiner Leser, von dem beharrlichen Etwas gesprochen. Wenn ich es auch als Ding an sich bezeichnete im Anschluß an Kant, so wird das hoffentlich nicht mißverstanden, es ist nicht das Ding an sich der Philosophie des Inselreichs, das außer aller Beziehung zu unserer Erkenntnis steht, sondern so zu verstehen, wie Kant diesen Begriff in seinem Briefe an Markus Herz durch die Erörterung der Beziehung unserer Verstandesbegriffe auf Gegenstände richtig stellte. Es ist der eigentliche Gegenstand der Wahrnehmung, auf den sich auch der Name, den wir für diesen Gegenstand gebrauchen, bezieht; die Erscheinung wird nur durch das beharrliche Etwas, sofern sie Erscheinung dieses Etwas ist, also in zweiter Linie, Gegenstand der Wahrnehmung. Den fortwährend gebrauchten Ausdruck beharrliches Etwas haben wir mit voller Absicht gewählt. Wir hätten dafür auch mit Lotze das ebenso unbestimmte Es gebrauchen können. Wir wollten das Bewußtsein wach erhalten, daß wir von diesem Etwas oder Es außerordentlich wenig wissen oder sagen können, wenn wir von seiner Erscheinung absehen. Wir können in den Wahrnehmungen sinnliche Elemente: die Empfindungen, mathematische: ihre Gestalt und Größe, mechanische: Eigenörtlichkeit, Materialität und Substantialität, unterscheiden und müssen ihnen gegenüber das beharrliche Etwas als das metaphysische Element der Wahrnehmung

charakterisieren. Von allen diesen Elementen sind die sinnlichen die Empfindungen das Bestimmteste, das metaphysische das beharrliche Etwas das Unbestimmteste. Es ist unanschaulich: wir haben von ihm wohl Wortvorstellungen, die anschaulich sind, aber keine anschaulichen Sachvorstellungen, es ist darum nur mit dem Denken zu erfassen, ein Verstandesbegriff nach der Ausdrucksweise Kants. Es ist das Unbestimmteste, weil es aller sinnlichen Bestimmtheit ermangelt.

Aber wir müssen unterscheiden sinnliche und gedankliche Bestimmtheit. Was immer Gegenstand des Erkennens sein soll muß gedanklich bestimmt und dadurch von allem andern unterscheidbar sein. Das Eigenörtliche, dem das beharrliche Etwas zugrunde liegt, ist durch das allgemeingültige und notwendige Substanzgesetz gedanklich bestimmt. Sinnlich bestimmt ist es durch die Tastempfindungen, auf die wir das Substanzgesetz anwenden und durch die wir den bestimmten Ort kennen lernen. Eben die Tastempfindungen machen die sinnliche Bestimmtheit des Ortes aus. Aber wir können absehen von der sinnlichen Bestimmtheit des Eigenörtlichen ohne seine gedankliche, durch das apriorische Substanzgesetz begründete Bestimmtheit zu beeinträchtigen und tun das jedesmal dann, wenn wir die Bewegung des Eigenörtlichen ins Auge fassen. Da nun das Eigenörtliche in der Tat unabhängig von seiner sinnlichen Bestimmtheit gedanklich bestimmt ist, so können wir auch dem ihm zugrunde liegenden beharrlichen Etwas, das uns in ihm erscheint, eine gedankliche Bestimmtheit beilegen. So wird uns verständlich, wie die sinnlichen, mathematischen, mechanischen

Merkmale oder Elemente des Wahrnehmungsgegenstandes, die ohne das beharrliche Etwas, das ihnen zugrunde liegt, nur Abstraktionen sind, ihre Bestimmtheit durch das beharrliche Etwas erhalten können, vermöge deren sie aufhören, bloße Abstraktionen zu sein und ebenso, wie wir das beharrliche Etwas, das an sich genommen das Unbestimmteste ist, als das Allerbestimmteste bezeichnen konnten.

So wenig wir von dem beharrlichen Etwas wissen. das wissen wir sicher, daß es von seiner Erscheinung durchaus unabhängig ist. Aber wie, haben wir nicht eben noch seine gedankliche Bestimmtheit durch die gedankliche Bestimmtheit des Eigenörtlichen kennen gelernt und aus ihr abgeleitet, eben weil das Eigenörtliche seine Erscheinung ist? Ursprünglich lernen wir das beharrliche Etwas durch Anwendung des Raum- und Substanzgesetzes auf die Empfindungen und durch Anwendung des Gesetzes der beharrlichen Dieselbheit auf das dadurch gewonnene Eigenörtliche kennen. Nun schließen wir, daß das Eigenörtliche mit seiner Gestalt und Größe und den Empfindungen, was alles uns als Erkenntnismittel für das beharrliche Etwas diente, Erscheinung des beharrlichen Etwas ist, und nachdem wir diese Erkenntnis einmal gewonnen haben, können wir auch wieder aus der Erscheinung eine reichere Erkenntnis des ihr zugrunde liegenden beharrlichen Etwas zu gewinnen suchen, wenn wir nur Sorge tragen, daß alles von dem beharrlichen Etwas fern gehalten wird, was nur der Erscheinung angehören kann.

Wir sahen schon, daß das Inhärenzverhältnis zwischen Ding und ihm anhaftender Eigenschaft nur für die Er-

scheinungswelt, nämlich von der Substanz und den mathematischen und sinnlichen Merkmalen, die ihre Eigenschaften bilden, gilt. Die sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmale oder Elemente der Wahrnehmung sind also nicht Eigenschaften des ihnen zugrunde liegenden Etwas, das uns in ihnen erscheint, aber nicht ihr Träger ist, wie die Substanz. Streng müssen wir festhalten, daß das beharrliche Etwas von seiner Erscheinung unabhängig ist, aber können wir sagen, daß die Erscheinung von dem beharrlichen Etwas oder vom Ding an sich abhängig ist? Man hat behauptet, die bestimmte Größe und Gestalt habe ihren Grund in den Dingen an sich, aber wir haben dagegen betont, daß sie von der Beschaffenheit der Empfindungen abhängt, auf die wir das Raumgesetz anwenden, wie es auch von der Beschaffenheit der Empfindungen abhängt, ob wir das Raumgesetz oder das Zeitgesetz anwenden. Nach der Auffassung des gewöhnlichen Bewußtseins erzeugen die Dinge an sich in uns die Empfindungen, sind also ihre Ursachen, und somit wäre die ganze Erscheinungswelt von den Dingen an sich abhängig. Aber wir werden sehen, daß das Verhältnis von Ursache und Wirkung nicht auf das Ding an sich und seine Erscheinung angewendet werden kann. Eine Beziehung zwischen Erscheinung und Ding an sich besteht sicher, sie ist die Beziehung des Erkenntnismittels zum Erkenntnisgegenstand. Von einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen dem Ding an sich und seiner Erscheinung zu reden haben wir kein Recht, wenigstens nicht von den Dingen an sich und ihrer Erscheinung, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben als Gegenstände der Wahr-

nehmung. Von einer Bewegung und Veränderung kann natürlich nur in der Erscheinungswelt die Rede sein, in den Bewegungen und Veränderungen der Substanz erscheint uns das Ding an sich, aber es bleibt während derselben unverändert und beharrlich dasselbe. Bewegungen und Veränderungen haften der Substanz nur äußerlich an, wie alles, was zu ihr im Verhältnis der Inhärenz steht. Tätigkeiten als Vorgänge, die in einem innern, von ihnen unabtrennbaren Prinzip, eben dem Tätigen, ihren Grund haben, gibt es in der Erscheinungswelt nicht, auch können die Dinge an sich nicht als derartige Tätigkeitsprinzipien betrachtet werden, wenigstens nicht, soweit wir dieselben bis jetzt kennen gelernt haben. Ob es in der Ding-an-sich-Welt etwa nach Analogie der allgemeingültigen und notwendigen, dem Zeitgesetz nicht unterworfenen Zahlenreihen aufgefaßte Entwicklungen gibt, darüber später.

Als ganz sicher müssen wir festhalten, daß eine Vielheit von Dingen an sich vorhanden ist, es gibt so viele Dinge an sich, als Atome im Sinne Demokrits. Freilich treten diese vielen Dinge an sich nicht einzeln auf, sondern je in Gruppen vereinigt, die wir als eine Einheit betrachten. Diese Einheiten trennen wir, weil das zu ihnen gehörende mannigfaltige Eigenörtliche gemeinsam bewegt wird oder bewegt werden kann, also einer einheitlichen Bewegung unterworfen ist. Diese Einheiten oder Gruppen von Dingen an sich und ihre Erscheinungen, das sind dann die Dinge, die wir gewöhnlich als Gegenstand der Wahrnehmung betrachten und je mit einem besonderen Namen bezeichnen. Insofern nach dem Substanzgesetz die Teile der Erscheinungswelt durch Eigenörtlichkeit, und das

heißt durch Materialität, charakterisiert sind, ist es begreiflich, daß wir alle Bewegung auf Druck und Stoß oder Verdrängung des einen Eigenörtlichen durch das andere, das seine Stelle einnimmt, zurückführen. Wie uns deshalb das Substanzgesetz unmittelbar zur Atomtheorie führt, so veranlaßt es uns auch, auf die Erscheinungswelt die sogenannte mechanische Weltanschauung anzuwenden. Atomtheorie und mechanische Weltanschauung sind für die Erscheinungswelt durch das Substanzgesetz begründet, haben insofern für dieselbe apriorische Gültigkeit. Ob wir mit der mechanischen Weltanschauung auch für die organische Welt ausreichen oder uns hier die sogenannte teleologische Weltanschauung aneignen müssen, darüber müssen wir uns mit Kant bei der Würdigung seiner Kritik der teleologischen Urteilskraft schlüssig machen. Nach der mechanischen Weltanschauung gibt es natürlich nur quantitative Unterschiede, in den Gewichtsverhältnissen und in den Größenverhältnissen der Linien und Winkel bestehend. Es ist aber einleuchtend, daß sowohl die generischen Unterschiede der Empfindungen nach den Sinnesorganen, wie die spezifischen Unterschiede innerhalb dieser Gattungen, z. B. die Farbenunterschiede, die Unterschiede der Töne nach ihrer Höhe qualitativer Natur sind oder, wie wir auch sagen können einer direkten Messung nicht unterworfen werden können. Sind die sinnlichen Empfindungen Eigenschaften des Eigenörtlichen, so ist natürlich die qualitative Verschiedenheit derselben eine Schranke für die Durchführung der mechanischen Weltanschauung.

Trotzdem versuchen wir sie auf Grund mannigfacher,

der Erscheinungswelt entnommener Erfahrungen auch für die Empfindungen geltend zu machen. Die Stärkeunterschiede der Empfindungen suchen wir nach ihrem Verhältnis zu den Stärkeunterschieden des zugrundeliegenden Eigenörtlichen zu bestimmen, die Stärkeunterschiede der Tastempfindungen nach dem größeren oder geringeren Gewicht des Eigenörtlichen, das wir durch sie kennen lernen. Den Empfindungen des Lichts und der strahlenden Wärme, die wir als den ganzen Weltraum erfüllend betrachten und nicht mit Tastempfindungen von bestimmten Dingen in Verbindung bringen können, legen wir die Schwingungen eines hypothetisch angenommenen Stoffs, des Äthers, zugrunde, dessen Teilen wir ganz der mechanischen Weltanschauung entsprechend eine abstoßende Kraft zuschreiben. Mit der bloß quantitativen Verschiedenheit der Schwingungen dieses Stoffes können wir uns sogar die qualitative Verschiedenheit der Helligkeits- und Farbennuancen des Lichtes erklären, wie wir uns die qualitative Verschiedenheit der Töne nach ihrer Höhe begreiflich machen können durch die bloß quantitative Verschiedenheit der Luftschwingungen. Alle diese Erkenntnisse sind Erfahrungserkenntnisse, sie haben keine apriorische Gültigkeit, wie die Atomtheorie und die mechanische Weltanschauung, nach der alle Bewegung auf Druck und Stoß beruht. So zweifellos richtig sie sind, sie sind doch durchaus unzureichend, die qualitative Verschiedenheit der Empfindungen durch bloß quantitative Unterschiede zu ersetzen. Die qualitative Verschiedenheit der Empfindungen bleibt als Schranke der mechanischen Weltanschauung bestehen.

Durch die Wahrnehmungen, denen Erkenntniswert zukommt, gelangen wir in der Tat zu Gegenständen, die allgemeingültig für alle Denkenden sind, mögen sie dieselben erkennen oder nicht. Es liegt nahe, die Frage zu stellen, wie wir wissen können, daß wir und andere dieselben Gegenstände wahrnehmen, eine Frage, die, soviel ich weiß, Kant weder gestellt noch beantwortet hat. Daß wir und andere die gleichen Empfindungen haben, können wir nicht beweisen. Locke und Aristoteles betonen übereinstimmend, es sei denkbar, daß andere beim Gras die Empfindungen hätten, die wir beim Blut haben und umgekehrt. Da sie wie wir von Jugend an das Gras grün und das Blut rot nennen, so läßt sich aus dem Gebrauch der gleichen Worte kein Schluß ziehen, die Worte können eben, wenn sie für die Empfindungen gebraucht werden, eine verschiedene Bedeutung haben. Die Empfindungen sind individuelle, bei dem einen so, bei dem andern anders vorhandene Erlebnisse. Es fragt sich, ob es nicht auch gemeinsame bei allen Personen in gleicher Weise sich wiederholende Erlebnisse gibt. Wenn wir und andere einen Gegenstand rund oder viereckig nennen, wenn wir in Übereinstimmung mit andern die Zahl der Gegenstände angeben, können wir dann auch sagen, daß wir mit den Worten möglicherweise etwas ganz Verschiedenes meinen, wie das Gorgias bereits von allen Worten der menschlichen Sprache behauptet hat. Ursprünglich lernen wir die Größe und Gestalt der Dinge und ebenso ihre Zahl durch Tastempfindungen der bewegten Hand kennen. Wenn wir nun von unserer eigenen und der Handbewegung anderer,

die für diese Tastempfindungen erforderlich sind, die gleichen Gesichtsempfindungen haben, so können wir schließen, daß auch die entsprechenden Tastempfindungen die gleichen sind, bei uns und bei andern. Die Tastempfindungen, durch die wir Größe, Gestalt und Zahl der Dinge kennen lernen, sind also gemeinsame Erlebnisse. Da mit diesen Tastempfindungen Gesichtsempfindungen assoziiert sind, auf Grund deren wir später Größe, Gestalt und Zahl der Dinge bestimmen, so gilt das gleiche auch von diesen Gesichtsempfindungen. Wir legen ferner den Bewegungen der eigenen Hand und der Hand anderer in diesen Fällen der Beschaffenheit der Empfindungen entsprechend Richtungslinien zugrunde, die sich in einem Punkte schneiden und sagen dann, daß wir und andere dieselben Gegenstände wahrnehmen. Auch diese durch den Tastsinn vermittelten Wahrnehmungen sind also gemeinsame Erlebnisse. Unsere Augen und ihre Richtung können wir nicht wahrnehmen, wohl aber die Augen anderer und ihre Richtung bei Greifbewegungen, die wir als die Richtung des direkten Sehens bezeichnen. Wenn wir nun die für Greifbewegungen erforderliche Stellung einnehmen, so legen wir auch unsern Augen die entsprechende Richtung des direkten Sehens bei. Und wenn wir dann auch die Richtung des direkten Sehens an den Augen anderer wahrnehmen und der Beschaffenheit der Empfindungen entsprechend unsern eigenen Augen und den Augen anderer Richtungslinien zugrunde legen, die sich in einem Punkte schneiden, so sagen wir, daß wir und andere dieselben Gegenstände wahrnehmen. Auch diese Wahrnehmungen durch den Gesichtssinn sind also ge-

meinsame Erlebnisse. Die Frage, wie wir wissen können, daß wir und andere dieselben Gegenstände wahrnehmen, ist eine psychologische, die aber nur unter Voraussetzung der Gesetze der Wahrnehmung, insbesondere des Raum-gesetzes, beantwortet werden kann.

Es ist wichtig, zu beachten, daß wir wohl die Existenz und Vielheit der Dinge an sich erkennen können, aber nicht wissen, was sie eigentlich sind. Gewiß sind sie nicht sinnlicher Natur. Denn das Sinnliche gehört eben der Erscheinungswelt an. Übersinnlich können wir sie aber darum nicht nennen. Verstehen wir unter dem Übersinnlichen das durch Bewußtsein Charakterisierte, so wäre es ein grober Anthropomorphismus, wenn wir sie für übersinnlich erklären wollten, abgesehen davon, daß das Bewußtsein, außer dem göttlichen Bewußtsein, von dem wir vorübergehend sprachen, zur Erscheinungswelt gehört. Aber was ist das Nichtsinnliche, das einerseits nicht materiell sein kann und andererseits auch nicht als übersinnlich in dieser Bedeutung des Wortes betrachtet werden darf? Auch wenn wir das Wesen der Dinge an sich in ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit, in ihrer Beziehung zueinander und zu dem alle Beziehungen ermöglichenden Unendlichen finden wollen und sie als Gedanken Gottes auffassen, kommen wir dadurch nicht zu einer Erkenntnis dessen, was sie eigentlich sind und zu bedeuten haben.

Selbstverständlich führt uns auch das Weber-Fechnersche Gesetz, nach dem die Reize um einen Bruchteil ihrer ursprünglichen Größe zunehmen müssen, wenn eine eben merkliche Intensitätssteigerung der Empfindungen

stattfinden soll, nicht weiter. Die Reize sind die mechanischen Merkmale, die Empfindungen die sinnlichen, ihr Verhältnis mag zahlenmäßig genau bestimmt werden können, für die Dinge an sich ist daraus nichts zu erschließen. Wir können nicht einmal darüber ein Wissen gewinnen, ob in der Ding-an sich-Welt, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, etwas Neues auftritt. Um das Neue zu erkennen, müssen wir doch Empfindungen haben, die wir durch das Raum- und Substanzgesetz gestalten; das Neue muß also seine Materie aus der auf Grund des apriorischen Substanzgesetzes als den ganzen anschaulichen Raum erfüllend vorgestellten und für die Erscheinungswelt vorausgesetzten Materie entnehmen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, wenn wir betonen, daß unser Gesetz der beharrlichen Dieselbheit etwas ganz anderes ist, als das in der herkömmlichen Logik aufgestellte sogenannte Gesetz der Identität. Was A ist, ist A, und was A ist, ist nicht Nicht-A. Es ist das eigentlich nur das Gesetz des (im Denken) zu vermeidenden und des (in der Wirklichkeit) nicht vorhandenen Widerspruchs. Von einem Subjekt muß alles behauptet werden, dessen Verneinung auch das Subjekt verneinen würde. Von einem Subjekt muß alles geleugnet werden, dessen Bejahung das Subjekt verneinen würde. Da wir für unsere Urteile, sofern wir ihnen Erkenntniswert beilegen, objektive Gültigkeit in Anspruch nehmen, so gilt das auch von diesen Gesetzen. Insofern können wir sie als Gesetze der Widerspruchslosigkeit der objektiven Welt bezeichnen. Wegen ihrer Beziehung auf die objektive Welt

sind sie synthetisch und apriorisch und müssen als Möglichkeitsbedingung der Erkenntnis betrachtet werden.

Gegenüber dem Gesetz der Widerspruchslosigkeit können wir das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit als das Gesetz der Gegenständlichkeit charakterisieren, weil wir durch dasselbe in erster Linie zu Gegenständen gelangen, d. h. zu dem, was unabhängig von uns und darum allgemeingültig für alle Denkenden ist. Auch die Erscheinungswelt ist nur Gegenstand für uns, weil ihr Dinge an sich oder Gegenstände in diesem Sinne zugrunde liegen. Der Begriff des Gegenstandes kann nicht aus den Empfindungen stammen, die von Person zu Person und für jede Person von Zeit zu Zeit verschieden sind. Er kann nicht aus der Wahrnehmung und Erfahrung abgeleitet werden, weil diese die Beziehung auf Gegenstände einschließen, also nur unter Voraussetzung des Gegenstandsbegriffs zustande kommen. Der Begriff des Gegenstandes muß wie die Begriffe des Raumes und der Zeit als apriorisch in uns funktionierend aufgefaßt und anerkannt werden.

Das Zeitgesetz.

Wenn wir von einem Ding sagen, daß es sich bewegt, d. h. in Bewegung befindet, so legen wir ihm eine Reihe von Orten bei, die zusammenhängen oder nebeneinanderliegen und von dem Ding nur in einem zusammenhängenden Nacheinander berührt werden. Eine Summe von Urteilen ist so in dieser scheinbar einfachen

Aussage zusammengefaßt. Aus den Urteilen, in denen gesagt wird, daß die zusammenhängenden Orte nur in einem zusammenhängenden Nacheinander berührt werden können, gewinnen wir die Vorstelluug der Zeit: sie ist in diesen Urteilen enthalten. Es ist die anschauliche in Anschauungen gegebene und von ihnen unabtrennbare Zeit, die in dem zusammenhängenden Nacheinander unserer Empfindungen besteht. Natürlich können wir zur Vorstellung des zusammenhängenden Nacheinander der anschaulichen Zeit auch gelangen, wenn wir von einem Ding sagen, daß es sich ändere, d. h. in Veränderung befinde. Wir legen ihm dann eine Reihe von Eigenschaften bei, die ihm gleichzeitig nicht zukommen können und insofern miteinander unverträglich sind, wie größer, kleiner; hell, dunkel; schwarz, weiß; eckig, rund. Wir können uns die sich bewegenden oder verändernden Dinge wegdenken, dann haben wir die Vorstellung der leeren Zeit; aber wenn das nicht eine bloße Wortstellung ist, so finden wir, daß die Phantasie alsbald einen wenn auch noch so verschwommenen und abgeblaßten Empfindungsstoff von einem sich bewegenden oder ändernden Ding herbeischafft, in dem wir das zusammenhängende Nacheinander anschauen; auch die Vorstellung der leeren Zeit ist mit andern Worten Vorstellung der anschaulichen Zeit oder die leere Zeit ist ebenso wie die erfüllte in Anschauungen gegeben und von ihnen unabtrennbar.

Wir sagen, daß wir die Vorstellung von der anschaulichen Zeit oder, was dasselbe ist, die Anschauung der Zeit oder die anschauliche Zeit aus den Urteilen

über sich bewegende oder ändernde Dinge gewinnen; eine andere Frage ist, wie diese Vorstellung oder Anschauung der Zeit, die in jenen Urteilen enthalten ist, zustande kommt. Die Antwort ist: Nur durch den Begriff oder das Gesetz der Zeit, das in jenen Urteilen oder vielmehr in den ihnen zugrunde liegenden Erkenntnisvorgängen, deren gedankliche Formulierung die Urteile bilden, funktioniert. Das Nacheinander der anschaulichen Zeit setzt notwendig den Begriff oder das Gesetz der Zeit voraus, da seine Teile der Zeit angehören oder, wie wir gewöhnlich sagen, in die Zeit fallen müssen, um ein Nacheinander bilden zu können. Wollte man einwenden, die Teile des Nacheinander fielen in die sogenannte leere Zeit, und darum sei diese die Voraussetzung für das Zustandekommen des Nacheinander, so wäre zu beachten, daß auch die leere Zeit ein Nacheinander ist, das nur durch den Begriff oder das Gesetz der Zeit zustande kommen kann. Erst der Begriff oder das Gesetz der Zeit gestaltet die Empfindungen zu einem anschaulichen Nacheinander. Durch Anwendung des Begriffs oder des Gesetzes der Zeit auf die Empfindungen kommt das anschauliche Nacheinander zustande, aber die Zeit ihrem Begriffe nach oder als dieses Gesetz besteht nicht in einem Nacheinander. Wäre dies der Fall, dann müßten wir für die Zeit als Begriff oder Gesetz eine neue Zeit voraussetzen und so fort bis ins Unendliche. Das kommt Kant in der Kritik der reinen Vernunft freilich in anderm Zusammenhang deutlich zum Bewußtsein. Er sagt nämlich wörtlich: „Wollte man der Zeit selbst eine Folge nacheinander beilegen, so müßte man noch eine andere Zeit

denken, in welcher diese Folge möglich wäre.“ Unmittelbar vorher geht der Satz: „Der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht, sondern nur die Erscheinungen in der Zeit.“ (Kants Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. 226, bei Vorländer S. 209.) Die Zeit selbst, in der es keine Aufeinanderfolge gibt, die kein Wechsel trifft, kann nicht die anschauliche leere Zeit sein. Denn diese fließt wirklich. Dem Anfangenden geht ein Zeitmoment voran und dem Aufhörenden folgt ein Zeitmoment nach. Diese Zeitmomente sind eben die Teile der anschaulichen leeren, in stetem Fluß befindlichen Zeit. Was uns veranlaßt, zu dem anschaulich Gegebenen ein Vorher oder Nachher hinzuzufügen, ist eben das in unsern Zeiturteilen funktionierende Gesetz der Zeit, das eine allgemeine Anwendung auf entsprechende Empfindungen, und zwar nicht bloß auf ursprünglich gegebene, sondern auch auf wiedererzeugte durch die Phantasie erheischt. Auf alle Empfindungen, ursprüngliche und wiedererzeugte, die nicht umkehrbare Reihen bilden, wenden wir dieses Gesetz an, und so entsteht das unaufhörlich fließende Nacheinander, das wir anschauliche Zeit nennen. Auf die Empfindungen, die umkehrbare Reihen bilden, wenden wir das Gesetz des Raumes an, und sie werden dadurch zu einem anschaulichen Nebeneinander und bilden den anschaulichen Raum. Daß wir uns die Zugehörigkeit zu Zeit und Raum nur als ein Fallen in die anschauliche Zeit und in den anschaulichen Raum vorstellen können, kommt daher, daß wir uns Begriffe überhaupt nur in Anschauungen zu vergegenwärtigen vermögen, obgleich wir ganz wohl wissen, daß die Begriffe etwas von den

Anschauungen durchaus Verschiedenes sind. Es ist das also kein Grund gegen die Annahme, daß der Begriff oder das Gesetz von Zeit und Raum etwas von der anschaulichen Zeit nnd dem anschaulichen Raum Grundverschiedenes sind, wie das bereits S. 29 und S. 117 ausführlich dargelegt wurde.

Natürlich müssen wir den Empfindungen, die wir nach dem Zeitgesetz als aufeinanderfolgend betrachten, ein Beharrliches, Sichgleichbleibendes, die anschauliche Substanz oder Materie der Erscheinungswelt zugrunde legen. Das verlangt das Gesetz der Substanz. Was wir als in der Zeit befindlich auffassen, schauen wir auch als im Raum vorhanden an. Das gilt auch von unsern Bewußtseinsvorgängen, die wir als in unserm Körper befindlich betrachten und denen wir darum unsern Körper als Substanz zugrunde legen. Der Fata Morgana, wie den Luftspiegelungen überhaupt, legen wir, wie das Wort schon sagt, die Luft zugrunde. Für die Lichtwirkungen, welche weit über den Kreis der unsere Erde umgebenden Luft hinausgehen, wird von den Naturforschern ein besonderer Stoff als Träger postuliert, der Äther. Das Rätselwort von Helmholtz am Abend seines Lebens: „Dauernde Bewegungen, scheinbare Substanzen“, das ganz und gar Heraklits Flußlehre wiederholt, steht in offenem Widerspruch mit dem Substanzgesetz, das für die ganze Erscheinungswelt unverbrüchlich gilt. Eine Bewegung ohne Etwas, das bewegt wird und insofern während der Bewegung dasselbe bleibt, können wir uns für die Erscheinungswelt nicht denken, und da wir uns eine Bewegung nur in der Erscheinungswelt denken können, so

können wir uns eine solche Bewegung überhaupt nicht denken. Wir brauchen nicht zu wiederholen, daß es nach unserer Ansicht in der Erscheinungswelt nichts Beharrliches gibt, daß auch die anschauliche Substanz oder Materie, wie z. B. die uns gegenüberliegende Wand, sofern sie anschaulich ist und aus Empfindungen besteht, sich beständig in die Vergangenheit verschiebt, indem immer andere gleiche Empfindungen an die Stelle der früheren treten. Nur insofern wir in der anschaulichen Substanz und Materie nach dem Gesetz der Dieselbheit das der Welt der Noumena angehörende, beharrlich dasselbe bleibende Etwas, das der Eigenörtlichkeit der Substanz und Materie entspricht, mitdenken, kann die anschauliche Substanz und Materie auch beharrlich genannt werden. Das alles hindert nicht, daß wir ohne zugrunde liegende Substanz oder Materie eine Bewegung — und das gleiche gilt auch von der Veränderung — nicht denken können.

Daraus ergibt sich nun der zunächstliegende Sinn des Satzes: Ex nihilo fit nihil (Aus nichts wird nichts), und des andern Satzes: Nihil in nihil redigitur (nichts wird vernichtet). Was immer wird oder entsteht, das wird oder entsteht nur an einer zugrundeliegenden Substanz oder Materie, und wenn etwas aufhört zu sein, so bleibt die zugrundeliegende Substanz oder Materie übrig. Entstehen und Vergehen, Anfangen und Aufhören zu sein sind Zustände der Substanz, denen je ein Zustand vorangeht, wenn das Entstehende noch nicht ist, und ein Zustand nachfolgt, wenn das Vergehende nicht mehr ist — Zustände, die wir uns, wenn wir keine wirklichen

Empfindungen von ihnen haben, in von der Phantasie wiedererzeugten, abgeblaßten dunklen Empfindungsstoffen vergegenwärtigen. Alles Entstehen und Vergehen ist somit Veränderung der zugrundeliegenden Substanz, einen absoluten Wechsel, dem nicht eine Substanz zugrunde liegt, einen absoluten Anfang, dem nicht ein anderer Zustand der Substanz vorangeht, ein absolutes Ende, dem nicht ein anderer Zustand der Substanz nachfolgt, gibt es nicht. Aller Wechsel in der Erscheinungswelt ist Veränderung einer zugrundeliegenden Substanz oder Materie. Wir müssen noch hinzufügen, daß alle Veränderung zur Substanz im Verhältnis der Inhärenz steht oder als ihr äußerlich anhaftend aufgefaßt wird. Eine Tätigkeit, die ein für sie innerliches und darum von ihr unabtrennbares Prinzip voraussetzt, aus dem sie hervorgeht, eine Selbstentfaltung, Selbstentwicklung gibt es in der Erscheinungswelt als solcher nicht, wie wir das bereits gesehen haben und des weiteren noch sehen werden. Die Substanz ist allerdings von ihren Veränderungen unabtrennbar und unterscheidet sich dadurch von der Ursache, deren Wirkungen auch nach ihrem Verschwinden fortdauern können, aber die Veränderungen hängen oder haften ihr doch nur an, sie gehen nicht aus ihr hervor.

Deutlich tritt uns der gesetzmäßige Charakter der anschaulichen Zeit in ihrer Verbindung mit der Substanz oder Materie entgegen, insofern wir dadurch das anschauliche Nacheinander der Zeit als Veränderung einer zugrunde liegenden Substanz oder Materie kennen lernen. Aber auch wenn wir die anschauliche Zeit in ihrem Unterschied

vom anschaulichen Raum oder getrennt von der Substanz für sich allein ins Auge fassen, kommt uns dieser ihr gesetzmäßiger Charakter deutlich zum Bewußtsein. Die Empfindungen, auf die wir das Raumgesetz anwenden, können wir nach verschiedenen Richtungen — wir sprechen von drei Dimensionen — durchlaufen und jede der so entstehenden Reihen auch umkehren. Die Empfindungen hingegen, auf welche wir dies Zeitgesetz anwenden, bilden nur Eine Reihe — die Zeit hat nur Eine Dimension wie wir sagen und — diese Reihe können wir nur in Einer Richtung durchlaufen, ihre Reihenfolge kann nicht umgekehrt werden. Durch Anwendung des Zeitgesetzes auf diese nicht umkehrbaren Reihen erhält das Vorangehende seine Stelle vor dem Nachfolgenden und das Nachfolgende nach dem Vorangehenden und dadurch jede Erscheinung in der Zeitreihe, der sie angehört ihre feste nur ihr eigentümliche, unveräußerliche und unübertragbare Stelle, wie sie durch die ihr zugrunde liegende, durch Eigenörtlichkeit charakterisierte Substanz einen bestimmten Ort im Raume erhält. (Es entgeht mir natürlich nicht, daß die Rede von den drei und der Einen Dimension ebenso wie die von den umkehrbaren und nichtumkehrbaren Reihen bereits die Raum- und Zeitanschauung voraussetzt, aber wir müssen doch eine der drei und der Einen Dimension und der Umkehrbarkeit und Nichtumkehrbarkeit entsprechende verschiedene Beschaffenheit der Empfindungen annehmen, um uns erklären zu können, warum im einen Fall das Raumgesetz und im anderen Falle das Zeitgesetz zur Anwendung kommt, wenn diese Anwendung nicht eine ganz willkürliche sein

soll). Das Gesagte gilt von den Gliedern aller Zeitreihen auch der parallel laufenden, trotzdem sie ja in denselben Zeitpunkt fallen oder wie wir uns ungenau ausdrücken gleichzeitig sind. Sofern die Glieder verschiedener parallel laufender Zeitreihen in denselben Zeitpunkt fallen, können wie sie natürlich nicht durch das Fallen in eine bestimmte Zeit, sondern nur dadurch, daß ihnen je eine besondere durch Eigenörtlichkeit charakterisierte Substanz oder Materie zugrunde liegt, von einander unterscheiden. Aber das hindert nicht, daß sie in der Zeitreihe, der sie angehören eine feste, nur ihnen eigentümliche, unübertragbare und unveräußerliche Stelle einnehmen.

Bestimmt wird freilich diese Stelle nur durch das, was in der Zeitreihe dem betreffenden Gliede derselben unmittelbar vorangeht, mit dem es nach dem Zeitgesetz notwendig zusammenhängt. Nach dem Zeitgesetz besteht die anschauliche Zeit in einem Nacheinander, dessen Teile unmittelbar aufeinander folgen. Das, worauf wir das Zeitgesetz anwenden, setzt darum notwendig ein anderes voraus, das ihm unmittelbar vorangeht und mit dem es zusammenhängt, wie es andererseits ein Drittes notwendig fordert, das ihm unmittelbar nachfolgt und mit dem es zusammenhängt, so daß nicht bloß das Vorangehende mit dem Nachfolgenden, sondern auch das Nachfolgende mit dem Vorangehenden in einem Notwendigkeitsverhältnis steht. Das Nacheinander der anschaulichen Zeit verlangt insbesondere den unmittelbaren Zusammenhang seiner Teile. Lücken können wir uns in der anschaulichen Zeit ebensowenig denken, wie einen Anfang oder ein Ende derselben. In der Lücke

fließt die Zeit fort, wie sie vor dem Anfang, dem nichts vorangeht, fortgeflossen wäre und nach dem Ende, dem nichts folgt, fortfließen würde. Außerdem wäre der Anfang, dem nichts vorangeht, rückwärts gerechnet und das Ende, dem nichts folgt, vorwärts gerechnet kein Nacheinander mehr: beide fielen insofern aus der anschaulichen Zeit heraus, ebenso wie die Grenzen des Raumes über diese Grenzen hinaus kein Nebeneinander mehr bilden können und insofern aus dem anschaulichen Raum herausfallen. Natürlich gilt das Alles nur für die Erscheinungswelt: Zeit und Raum gibt es nur in der Erscheinungswelt wie schon allein daraus ersichtlich ist, daß das unmittelbare Nacheinander oder der Übergang ebenso wie das unmittelbare Nebeneinander oder die Berührung nur in Empfindungen gegeben ist, die für das Denken inkommensurabel sind. Die noumenale Welt ist raum- und zeitlos. Die Erscheinungen, sofern ihnen Dinge an sich zugrunde liegen, die allgemeingültig für alle Denkenden sind, nehmen an dieser Allgemeingültigkeit teil und haben deshalb eine Seite, nach der auch sie als überräumlich und überzeitlich betrachtet werden müssen.

Das Kausalitätsgesetz.

Wir legen Nachdruck darauf, daß nach dem Zeitgesetz alles, was der anschaulichen Zeit angehört, das ihm unmittelbar Vorangehende zu seiner notwendigen Voraussetzung hat und das Vorangehende das ihm unmittelbar Nachfolgende notwendig fordert. So ist alles

der anschaulichen Zeit Angehörende rückwärts und vorwärts durch Notwendigkeit miteinander verknüpft. Die anschauliche Zeit bildet durch diese sie beherrschende Notwendigkeit ebenso wie der Raum durch die Materie, die nicht vermehrt noch vermindert werden kann ein einheitliches in sich geschlossenes Ganzes. Es ist zu beachten wichtig, daß nicht bloß das Nachfolgende das ihm unmittelbar Vorangehende notwendig voraussetzt, sondern auch das Vorangehende das ihm unmittelbar Nachfolgende notwendig fordert. Wäre das letztere nicht der Fall, so könnte das Vorangehende den Abschluß der Reihe bilden — es brauchte ihm nichts mehr zu folgen; damit wäre es vorwärts gerechnet nicht mehr ein Nacheinander: es fiele insofern aus der anschaulichen Zeit heraus. Was wir hiermit zum Ausdruck bringen ist nichts anderes als das Kausalitätsgesetz, so wie wir es für die Erscheinungswelt in Anspruch nehmen müssen. Nach Humes eindringenden Untersuchungen können wir auf dem Wege der Wahrnehmung also für die Erscheinungswelt keine hervorbringenden erzeugenden Ursachen konstatieren: wir gelangen auf diesem Wege nur zu Aufeinanderfolgen, regelmäßigen Aufeinanderfolgen. Die Regelmäßigkeit der Aufeinanderfolgen erzeugt in uns eine Gewöhnung, die uns infolge eines blinden des Erkenntniswerts ermangelnden Instinktes die Regelmäßigkeit für Notwendigkeit halten und das regelmäßig Aufeinanderfolgende als notwendig aufeinanderfolgend betrachten läßt. Jetzt wissen wir, was wir an die Stelle dieses blinden alles Erkenntniswerts ermangelnden Instinktes Humes zu setzen haben. Es ist das Zeitgesetz, das in erster Linie

uns alle Erscheinungen als ein durch Notwendigkeit verknüpftes Nacheinander auffassen läßt. Dieses höchste Zeitgesetz ist das Kausalitätsgesetz.

Im Zeitgesetz ist das Kausalitätsgesetz wie wir es einzig und allein festhalten können bereits mitgegeben. Wir können von einem Nacheinander in strengem Sinne, wie ihn das Zeitgesetz verlangt, nicht reden, wenn nicht das Vorangehende und Nachfolgende notwendig miteinander zusammenhängen, jenes von diesem notwendig vorausgesetzt und dieses von jenem notwendig gefordert wird, ebensowenig wie wir von einem Nebeneinander in strengem Sinne, wie ihn das Raumgesetz verlangt, reden können, wenn nicht den nebeneinanderliegenden Teilen je ein eigener Ort zukommt oder wenn ihnen nicht je eine besondere durch Eigenörtlichkeit charakterisierte Substanz zugrunde liegt. Wie das Substanzgesetz das höchste Raumgesetz ist, so ist das Kausalitätsgesetz das höchste Zeitgesetz. Der gesetzmäßige Charakter des anschaulichen Raumes und der anschaulichen Zeit kommt uns im Substanz- und Kausalitätsgesetz deutlich zum Bewußtsein. Durch die vom Substanzgesetz geforderte Eigenörtlichkeit der Erscheinungen erhält jede derselben ihren festen unveräußerlichen und unübertragbaren Ort im Raume, durch die vom Kausalitätsgesetz geforderte die Erscheinungen miteinander verknüpfende Notwendigkeit erhält jede eine feste unveräußerliche und unübertragbare Stelle in der Zeit. Durch den gesetzmäßigen Charakter des anschaulichen Raumes und der anschaulichen Zeit, der in der Eigenörtlichkeit der Substanz und in der verknüpfenden Notwendigkeit der Kausalität zum Ausdruck

kommt, bilden Substanz und Kausalität die Brücke, auf der wir mit der Substanz vermöge des Gesetzes der beharrlichen Dieselbheit, wie wir schon gesehen haben, und mit der Kausalität vermöge des Gesetzes des hinreichenden Grundes, wie wir noch sehen werden, zu allgemeingültigen unabhängig von uns vorhandenen Gegenständen gelangen.

Aber wird in der Tat die anschauliche Zeit von der alles miteinander verknüpfenden Notwendigkeit als ihrem Gesetz beherrscht, kommt nur diese alles verknüpfende Notwendigkeit, wie sie das Kausalitätsgesetz verlangt, in ihr zum Ausdruck? Sprechen wir nicht vielmehr auch von Aufeinanderfolgen, die diesem Gesetz nicht unterstehen? Wir teilen die Zeit in Abschnitte, sprechen von aufeinanderfolgenden Jahren, Tagen, Stunden, Minuten. Ist alles was in diesen aufeinanderfolgenden Abschnitten geschieht, mit einander durch Notwendigkeit verknüpft? Auch das was in einem Zeitmoment in China vorangeht mit dem was in Deutschland folgt? Wir sprechen auch von räumlichen Gebilden, deren Teilen wir keine Substanz oder Materie zugrunde legen, obgleich wir uns ganz wohl bewußt sind, daß von einem Nebeneinander und also auch von räumlichen Gebilden nur in der Voraussetzung des den Teilen zugrunde liegenden Eigenörtlichen geredet werden kann. Wir können eben absehen von dem den Teilen des Nebeneinander zugrunde liegenden Eigenörtlichen und tuen das immer bei den Gebilden der Geometrie. Das sind dann freilich räumliche Gebilde, aber räumliche Gebilde in abstracto, bei denen wir von dem was eigentlich das Räumliche konstituiert abstrahieren. Sollte es sich mit den Zeitabschnitten, die wir auf Grund unserer Zeit-

rechnung als aufeinanderfolgend ansehen, nicht ähnlich verhalten? Sollten nicht die aufeinanderfolgenden Zeitabschnitte bloß als zeitliche Gebilde in abstracto betrachtet werden müssen, bei denen wir ganz davon absehen, wodurch eigentlich das Zeitliche konstituiert wird? Aber das bedarf noch einer genaueren Erörterung.

Wir stellen den Satz auf: Wie den nebeneinanderliegenden Teilen je eine besondere Substanz zugrunde liegen muß, damit das Nebeneinander zustande kommt, so kann auch das von dem Nachfolgenden nach dem Zeitgesetz als seine notwendige Voraussetzung geforderte Vorangehende nicht zu demselben Ding gehören wie das Nachfolgende, dem Vorangehenden und Nachfolgenden müssen verschiedene Substanzen zugrunde liegen. Die aufeinanderfolgenden Veränderungen ein und desselben Dinges oder ein und derselben Substanz hängen nur insofern zusammen als sie zu demselben Ding oder zu derselben Substanz gehören. Das ist aber nicht der vom Zeitgesetz geforderte notwendige Zusammenhang des Nachfolgenden mit dem Vorangehenden als seiner unentbehrlichen Voraussetzung. Wenn uns ein Gegenstand erst blau und dann grün erscheint, so ist das erstere nicht die notwendige und unentbehrliche Voraussetzung des letzteren; auch das Umgekehrte könnte stattfinden. Daß der bewegte Gegenstand wie die im Wachsen begriffene Pflanze zunächst den unmittelbar neben ihr liegenden Ort berühren muß und erst durch ihn den entfernteren erreichen kann, ist natürlich durch das Raumgesetz bedingt: die Bewegung und das Wachstum geschieht im Raum, und Lücken, die übersprungen werden

könnten, sind im anschaulichen Raum ebensowenig vorhanden wie in der anschaulichen Zeit. Wir dürfen hiernach daran festhalten, daß das vom Zeitgesetz geforderte Verhältnis des Nacheinander, bei dem das Vorangehende die notwendige und unentbehrliche Voraussetzung des Nachfolgenden bildet, nur zwischen den Erscheinungen oder Veränderungen verschiedener Dinge oder Substanzen stattfinden kann. Mit andern Worten: Jede Veränderung eines Dinges setzt nach dem Zeitgesetz die Veränderung eines andern Dinges voraus, mit dem sie das vom Zeitgesetz geforderte Nacheinander bildet. Die Zeitreihe, zu der eine Veränderung gehört, geht von einem Ding zu einem andern, sie erstreckt sich über die verschiedenen Dinge, deren Veränderungen das vom Zeitgesetz geforderte Nacheinander ausmachen.

Aber die Veränderungen desselben Dinges folgen doch auch aufeinander, auch für sie gilt also doch das vom Zeitgesetz geforderte Nacheinander. Mit welchem Recht können wir behaupten, daß dieses Nacheinander kein Nacheinander in strengem Sinne ist? Das Nacheinander der Veränderungen desselben Dinges steht auf derselben Stufe wie das Nebeneinander der geometrischen Figuren. Beim Nebeneinander der geometrischen Figuren sehen wir ab von den seinen Teilen zugrunde liegenden Substanzen: die geometrischen Figuren sind darum Abstraktionen. Ebenso sehen wir bei dem Nacheinander der Veränderungen ein und desselben Dinges davon ab, daß das Nachfolgende nach dem Zeitgesetz in dem Vorangehenden seine notwendige und unentbehrliche Voraussetzung haben muß. Das Nacheinander der Ver-

änderungen desselben Dinges ist darum auch eine Abstraktion. Dasselbe gilt natürlich auch, wenn wir von den Gliedern verschiedener Zeitreihen sagen, daß die der einen früher sind als die der andern oder ihnen vorangehen. Wir legen dann ein einheitliches Zeitmaß, unsere Zeitrechnung zugrunde, und die Glieder verschiedener Zeitreihen dieser Zeitrechnung einordnend erklären wir sie für aufeinanderfolgend oder nacheinander eintretend. Auch dieses Nacheinander ist natürlich eine Abstraktion. Wir haben deshalb den Begriff der Zeitreihe gegenüber dem allgemeinen abstrakten Zeitlauf, den wir für unsere Zeitrechnung in Anspruch nehmen, eingeschränkt auf die aufeinanderfolgenden Veränderungen verschiedener Dinge, bei denen immer die in dem einen Ding vorangehende Veränderung die notwendige und unentbehrliche Voraussetzung der im andren Ding nachfolgenden Veränderung ist, wie es der strengen Forderung des Zeitgesetzes für das Nacheinander, das keine Abstraktion ist, entspricht. Das Zeitgesetz in diesem Sinne enthält das Kausalitätsgesetz oder ist mit ihm eins und und dasselbe. Wir bezeichnen das Kausalitätsgesetz als das höchste Zeitgesetz gegenüber den Besonderungen dieses Gesetzes, wie sie uns in den mannigfachen Formen der anschaulichen Zeit entgegentreten. Aus dem gleichen Grunde nannten wir das Substanzgesetz das höchste Raumgesetz gegenüber den Besonderungen dieses Gesetzes, wie sie in den verschiedenen Raumgestalten zur Geltung kommen.

Wir betonten wiederholt, daß das Vorangehende nach dem Zeit- oder Kausalitätsgesetz die unmittelbare

Voraussetzung des Nachfolgenden sein muß. Würde das Vorangehende nicht die unmittelbare Voraussetzung des Nachfolgenden sein, so wäre durch dasselbe der Zeitpunkt des Nachfolgenden, seines Eintritts, seines Anfangs nicht bestimmt, wie es durch das Zeit- oder Kausalitätsgesetz geschieht. Wir können dieses Gesetz so formulieren: Alles, was anfängt, wird, oder entsteht, d. h. jede Veränderung eines Dinges, hat eine Ursache, d. h. hat die Veränderung eines andern Dinges zu seiner notwendigen und unentbehrlichen Voraussetzung, wird von dieser Veränderung, die ihm vorangeht, notwendig gefordert und hängt mit ihr unmittelbar zusammen. Wäre die Voraussetzung nicht eine Veränderung, die unmittelbar vorangeht, so würde durch dieselbe der Zeitpunkt des Anfangenden nicht bestimmt, es bliebe fraglich, warum es gerade jetzt und nicht schon früher angefangen wäre. Die Hauptsache ist, daß die vorangehende Veränderung des einen Dinges unmittelbar mit der nachfolgenden Veränderung des andern Dinges zusammenhängt. Das heißt aber: die Dinge, welche diese Veränderungen erleiden, die Substanzen oder Teile der Materie, die ihnen zugrunde liegen, müssen sich berühren, beide müssen insofern und in diesem Sinne eine gemeinsame Materie haben. Wie Kant sagen würde: Die Zeitreihe würde abreißen, unterbrochen, wenn dem Aufeinanderfolgenden nicht eine in diesem Sinne gemeinsame beharrliche Materie zugrunde läge (Kants Kritik der reinen Vernunft, zweite Auflage, S. 226, bei Vorländer S. 209). Das Aufeinanderfolgende grenzt nicht bloß zeitlich, sondern auch räumlich aneinander, wenn die Auf-

einanderfolge nicht eine bloße Abstraktion ist. Man kann das vom Zeit- und Kausalitätsgesetz geforderte Nacheinander nicht denken ohne das vom Raumgesetz geforderte Nebeneinander. Wir können in der Erscheinungswelt nicht die Lücken des anschaulichen Raumes überspringen, wie wir es mit dem Denken in der Phantasie versuchen, weil es im anschaulichen Raum keine Lücken gibt, sondern müssen beim Durchlaufen desselben alle seine nebeneinanderliegenden Teile berühren, was nur in einem zeitlichen Nacheinander möglich ist. Mit anderen Worten: Es gibt in der Erscheinungswelt keine actio in distans, keine Fernwirkung, wie sie Newton für die anscheinend zeitlos wirkende Gravitation annahm und man verfährt nur dem Zeit- und Kausalitätsgesetz gemäß, wenn man nach dem Vorgang von Heinrich Hertz auch für die Gravitation eine Zeitdauer zu gewinnen sucht.

Können wir das Trägheitsgesetz aus dem Kausalitätsgesetz ableiten? Daß der Anfang der Bewegung eines Körpers, wie die Verlangsamung und das Aufhören der Bewegung — lauter Veränderungen dieses Körpers die Veränderung eines andern Körpers zu seiner notwendigen Voraussetzung hat, ergibt sich natürlich aus dem Kausalitätsgesetz. Aber daß die angefangene Bewegung sich fortsetzt ohne Ende, solange nicht etwas eintritt, das sie verlangsamt oder zum Stillstand bringt, kann aus dem Kausalitätsgesetz nicht abgeleitet werden; das Trägheitsgesetz ist insofern ebenso wie natürlich auch das Gravitationsgesetz ein empirisches, aus der Erfahrung abstrahiertes Gesetz, das nicht auf strenge Allgemeingültigkeit

wie die apriorischen Gesetze Anspruch machen kann. Nach dem Kausalitätsgesetz sollte man erwarten, daß wie für den Anfang, so auch für die Fortsetzung der Bewegung in jedem Augenblick eine neue Voraussetzung notwendig wäre, wie ja auch bei der allmählich eintretenden Verlangsamung der Bewegung eine immer wieder aufs neue eintretende Erscheinung, z. B. die fortwirkende Reibung an der Aufhängestelle des Pendels, als unentbehrliche Voraussetzung angenommen werden muß.

Selbstverständlich kann das Kausalitätsgesetz nur in der Erscheinungswelt angewendet werden. Das ergibt sich für uns schon daraus, daß wir es mit dem Zeitgesetz verselbigen und als das höchste Zeitgesetz charakterisieren mußten. Es ist von der größten Wichtigkeit, daß wir strenge an dieser Einschränkung des Kausalitätsgesetzes festhalten, wenn wir seine Tragweite nicht übertreiben wollen. Wir sind mit diesem Gesetz in der Erscheinungswelt festgebannt und können nicht daran denken, durch dasselbe über die Erscheinungswelt hinaus zur Welt der Dinge an sich zu gelangen oder diese mit dem in ihm enthaltenen Begriff als Ursachen der Erscheinungen aufzufassen. Durch das Kausalitätsgesetz erhält jede Erscheinung eine feste, unveräußerliche und unübertragbare Stelle in der Zeitreihe, der sie angehört. Darin liegt und darin erschöpft sich seine ganze Bedeutung. Wir müssen freilich objektive und subjektive Zeit unterscheiden. Nur die erstere entspricht dem Kausalitätsgesetz. Die Unterscheidung ist nur auf Grund von Erfahrungen möglich. Zuerst sehen wir den Blitz, dann hören wir den Donner, zuerst sehen wir in der

Ferne die Soldaten den Marsch beginnen, dann hören wir das Kommandowort. Das ist die subjektive Zeit. Die Erfahrnung belehrt uns, und nur sie kann uns darüber belehren, daß in Wirklichkeit das Umgekehrte stattfindet. Gleichzeitig erscheint die Wärme des Zimmers und die Wärme des Ofens. Die Erfahrung, daß auf die Wärme des Ofens die Wärme des Zimmers folgt, nicht aber auf die Wärme des Zimmers die Wärme des Ofens, belehrt uns über die objektive Zeit. Ein Kissen wird von einem Billardball gedrückt, der Eindruck erscheint uns gleichzeitig mit dem Billardball, aber die Erfahrung lehrt, daß der Eindruck auf den Billardball folgt, nicht aber der Billardball auf den Eindruck. In der subjektiven Zeit haben wir bloß eine Aufeinanderfolge in abstrackto bei der von dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden abgesehen wird, in der objektiven Zeit wird gerade dieses Notwendigkeitsverhältnis ins Auge gefaßt, mit anderen Worten das Kausalitätsgesetz angewendet. Durch die Erfahrung werden wir zur Unterscheidung der objektiven und subjektiven Zeit oder zur Anwendung des Kausalitätsgesetzes veranlaßt, aber die Allgemeingültigkeit und Objektivität der Aufeinanderfolge können wir nicht durch Erfahrung kennen lernen, sie wird uns verbürgt durch das apriorische Kausalitätsgesetz.

Allgemein gilt: W a s in den einzelnen Fällen das vom Kausalitätsgesetz geforderte Nacheinander bildet, darüber kann uns nur die Erfahrung belehren. Daß Arsenik tötet, Chinin Fieber beseitigt, Digitalis den Puls herabsetzt oder, um gewöhnlichere Beispiele zu wählen, das

Wasser den Durst löscht, das Brot den Hunger stillt, der heiße Ofen die Hand verbrennt, können wir nur durch Erfahrung kennen lernen. Aber daß diese Aufeinanderfolgen, so oft sie sich wiederholen, in allen einzelnen Fällen allgemeingültig für alle Denkenden und darum objektiv sind, das verbürgt uns das Kausalitätsgesetz. Wenn wir das Kausalitätsgesetz als das höchste Zeitgesetz betrachten, so folgt daraus ein Doppeltes: einmal, daß es wie das Zeitgesetz nur auf die Erscheinungswelt angewendet werden kann, und dann, daß es wie das Zeitgesetz apriorisch ist oder nicht aus der Erfahrung stammt. Was nicht aus der Erfahrung stammt, kann uns auch über die Erfahrung hinausführen. Was wir darum durch keine Erfahrung lernen können, die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden und Objektivität der Aufeinanderfolgen, wird uns durch das Kausalitätsgesetz verbürgt. Aus dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden ergibt sich die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden und die Objektivität der Aufeinanderfolge. Dieses Notwendigkeitsverhältnis kann aber nicht der Erfahrung, d. h. den Empfindungen entnommen, es kann nur durch das apriorische Kausalitätsgesetz begründet werden, obgleich uns zu der Annahme dieses Notwendigkeitsverhältnisses oder zur Anwendung des Kausalitätsgesetzes nur eine entsprechende besondere Beschaffenheit der Empfindungen veranlassen kann. In dieser besonderen Beschaffenheit der Empfindungen hat es ja auch, wie wir wiederholt hervorhoben, seinen Grund warum wir in dem einen Fall das Raumgesetz und in dem andern das Zeitgesetz und

bald diese, bald jene Besonderung dieser allgemeinen Gesetze zur Anwendung bringen.

Aber nicht zwischen Empfindungen besteht dieses Notwendigkeitsverhältnis, wie Hume annahm, sondern zwischen der vorangehenden Veränderung eines Dinges und der nachfolgenden Veränderung eines andern Dinges. Die Anwendung des Kausalitätsgesetzes setzt also voraus, daß es Dinge gibt, die sich verändern und die wir als in der Veränderung beharrlich dieselben bleibend erkennen können. Wir haben gesehen, daß wir eine solche Erkenntnis in jeder Beobachtung einer Bewegung oder Veränderung, die sich aus ununterbrochenen Wahrnehmungen zusammensetzt, besitzen. Daß solchen Wahrnehmungen von Bewegungen und Veränderungen gegenüber das den Bewegungen und Veränderungen zugrunde liegende beharrliche Etwas dasselbe bleibt, solange die Wahrnehmungen dauern, steht, wie wir sahen, nach dem Gesetz der beharrlichen Dieselbheit a priori fest (S. 157-160). Die Anwendung des Kausalitätsgesetzes setzt also notwendig die Anwendung des Gesetzes der beharrlichen Dieselbheit und damit des Substanzgesetzes voraus oder was dasselbe ist, Wahrnehmungen, durch die wir allgemeingültige und objektive Erkenntnisse gewinnen. Nur unter der Voraussetzung verschiedener wirklicher Dinge, deren Veränderungen aufeinander folgen, kann ja von einem Nacheinander, wie es das höchste Zeitgesetz oder das Kausalitätsgesetz verlangt, die Rede sein, abgesehen davon ist das Nacheinander, wie wir gesehen haben, nur eine Aufeinanderfolge in abstracto. Kant ist hier anderer Meinung. Unter dem Einfluß Humes unterscheidet er

in seinen Prolegomena (§ 18) Wahrnehmungs- und Erfahrungsurteile. Jene, z. B. das Zimmer ist warm, der Wermut bitter, sollen immer subjektiv sein, diese, z. B. die Sonne erwärmt den Stein, sollen allgemeingültig für alle Denkenden und objektiv sein, eben weil in ihnen der apriorische Begriff der Ursache vorhanden ist. Kant übersieht hier, daß in den Wahrnehmungsurteilen der apriorische Begriff der Substanz eine Rolle spielt, und daß nur Veränderungen von Substanzen als Ursachen und Wirkungen betrachtet werden können. Das in den Wahrnehmungsurteilen: Das Zimmer ist warm, der Wermut ist bitter, Gemeinte ist allgemeingültig und objektiv, weil die Bitterkeit und Wärme, mag ich sie auch allein empfinden, hic et nunc die Erscheinung eines unabhängig von uns existierenden oder objektiven und darum allgemeingültigen Dinges ist, eben des beharrlichen Etwas, das nach dem Gesetze der beharrlichen Dieselbheit dem Sinnenbild Zimmer oder Wermut zugrunde liegt.

Freilich können wir auf dem Wege der Wahrnehmung nur Einzelgegenstände gewinnen und darum das Kausalitätsgesetz auch nur auf Einzelgegenstände anwenden. Daß der Wermut überhaupt bitter ist, können wir auf dem Wege der Wahrnehmung nicht konstatieren, sondern nur dieses, daß in einem bestimmten Fall ein von uns unabhängiger Gegenstand, den wir Wermut nennen, als bitter erscheint. Ebenso kann uns das Kausalitätsgesetz nicht die Erkenntnis vermitteln, daß der heiße Ofen überhaupt die berührende Hand verbrennt, sondern nur, daß in einem bestimmten Falle zwischen

dem heißen Ofen und der verbrennenden Hand ein Notwendigkeitsverhältnis besteht. Durch die Wahrnehmung und durch das Kausalitätsgesetz gewinnen wir nur Urteile über einzelne Gegenstände, ob solche Urteile auch auf alle gleichen oder ähnlichen Gegenstände angewendet werden können, ob mit anderen Worten aller Wermut bitter und alle heißen Öfen die berührenden Hände verbrennen, das kann nur auf dem Wege der Induktion erkannt werden. Wir müssen sorgfältig die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden und Objektivität von der Anwendbarkeit eines Urteils auf alle ähnlichen oder gleichen Gegenstände, der Allgemeinheit der Urteile im gewöhnlichen Sinne des Wortes unterscheiden. Die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden oder Objektivität nehmen wir für alle unsere Urteile oder für das in ihnen Gemeinte in Anspruch, auch für die Urteile über einzelne Gegenstände. Das Recht dieser Inanspruchnahme haben wir ausführlich für die Wahrnehmungsurteile über einzelne Gegenstände und ebenso auch für die nach dem Gesetz der Kausalität zustande kommenden Urteile, die Kausalitätsurteile über einzelne Gegenstände, begründet. Es bedurfte für die Allgemeingültigkeit und Objektivität der Kausalitätsurteile einer besonderen Begründung. Denn durch die Wahrnehmung gelangen wir wohl zur Erkenntnis der vorangehenden Veränderung des einen Dinges und der nachfolgenden des andern, aber nicht zur Erkenntnis des Notwendigkeitsverhältnisses zwischen beiden, das durch das Kausalitätsgesetz begründet wird. Auch diese besondere Begründung haben wir zu geben versucht. Bei der Wahrnehmung ist, wie wir sahen, die Objektivität des

Gegenstandes das erste, aus der seine Allgemeingültigkeit folgt, bei dem Kausalitätsgesetz steht die Notwendigkeit mit der die Allgemeingültigkeit gegeben ist, im Vordergrund und aus ihr ergibt sich die Objektivität. Immer handelt es sich um die zuerst von Kant aufgestellte Grundfrage aller Philosophie: Wie die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gesenstände, die allgemeingültig für alle Denkenden sind, möglich ist. Und die Antwort ist in jedem Falle: Nur durch apriorische Begriffe oder synthetische Urteile a priori. Auch die Kausalität ist wie die Zeit ein apriorischer Begriff und das Kausalitätsgesetz ein synthetisches Urteil a priori.

Das Gesetz des hinreichenden Grundes.

Begnügen wir uns wirklich in unserm Denken mit dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen der vorangehenden Veränderung des einen Dinges und der nachfolgenden eines andern, wenn wir das Vorangehende Ursache und das Nachfolgende Wirkung nennen? Wenn wir auch jeden Gedanken an hervorbringende, erzeugende Ursachen mit Hume ausschließen, so bleiben wir doch bei dem anscheinend allein noch möglichen Notwendigkeitsverhältnis nicht stehen, wir denken uns das Vorangehende als den Grund des Nachfolgenden, wir denken mit dem Notwendigkeitsverhältnis des Vorangehenden zum Nachfolgenden mit, daß das Vorangehende der Grund des Nachfolgenden ist: nicht bloß nachdem das Vorangehende eingetreten ist, soll das Nachfolgende notwendig ein-

treten, sondern weil das Vorangehende voranging, soll das Nachfolgende folgen. In unserm Begriff der Ursache wird mit dem Notwendigkeitsverhältnis des Vorangehenden zum Nachfolgenden immer mitgedacht, daß das Vorangehende der Grund des Nachfolgenden ist, ja das letztere Moment ist so sehr das vorschlagende in diesem Begriff, daß wir darüber das Notwendigkeitsverhältnis ganz aus den Augen verlieren können. Insofern entspricht es nicht ganz den Tatsachen, wenn wir im Anschluß an Hume und unsere Modernen den Begriff der Kausalität und das Kausalitätsgesetz auf das Notwendigkeitsverhältnis einschränkten. Aber diese Einschränkung ist doch, abgesehen freilich von den gebrauchten Worten, sachlich notwendig, damit der zu dem Notwendigkeitsverhältnis hinzugedachte und mit ihm mitgedachte Begriff des Grundes als etwas Neues erkannt und anerkannt werden kann. Wir suchen in dem Vorangehenden den Grund, ja den hinreichenden Grund für das Entstehen des Nachfolgenden. Das ist natürlich etwas ganz anderes als das Notwendigkeitsverhältnis, mit dem wir das Vorangehende und Nachfolgende aneinanderknüpfen. Das Notwendigkeitsverhältnis ist mit dem Zeitbegriff und Zeitgesetz, soweit wir sie mit unserm Denken zu erfassen vermögen, eins und dasselbe, der Begriff des hinreichenden Grundes, den wir zu dem Notwendigkeitsverhältnis hinzudenken, wenn wir von Ursachen und Wirkungen reden, hat mit dem Zeitbegriff und Zeitgesetz nichts gemein. Wie wir zur Substanz auf Grund des apriorischen Gesetzes der beharrlichen Dieselbheit das von ihr völlig verschiedene, beharrlich dasselbe bleibende Etwas hinzudachten und so die Substanz als beharrlich

auffassen konnten, so denken wir zu dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen dem Vorangehenden und Nachfolgenden den von ihm völlig verschiedenen hinreichenden Grund hinzu und können nun auch das Vorangehende als Ursache des Nachfolgenden auffassen. Und auch dieses letztere Hinzudenken geschieht auf Grund eines apriorischen Gesetzes. Wenn wir in dem Vorangehenden den hinreichenden Grund für das Nachfolgende suchen, so funktioniert in unserm Denken das Gesetz des hinreichenden Grundes, das ebenso wie der Begriff des hinreichenden Grundes in keiner Weise aus der Erfahrung abgeleitet werden kann und darum apriorisch ist.

Bekanntlich hat Leibniz zuerst das Gesetz vom hinreichenden Grunde aufgestellt und ihm die Form gegeben: Jedes Ding, das ist, jedes Ereignis, das geschieht, und jede Wahrheit, die statthat oder gilt, hat einen hinreichenden Grund. Durch das Zeit- oder Kausalitätsgesetz gewinnen wir tatsächliche Notwendigkeiten, wir bleiben bei ihnen nicht stehen, sie genügen uns nicht, wir wollen sie zu begriffenen machen, wir suchen mit andern Worten für die bloß tatsächlichen Notwendigkeiten einen hinreichenden Grund. Auch mit den durch vollständige Induktion gewonnenen tatsächlichen Notwendigkeiten sind wir ja nicht zufrieden, wir verlangen einen Beweis für sie, wollen wissen, warum sie stattfinden. Wenn wir den Eulerschen Satz, daß Ecken und Flächen gleich den um zwei vermehrten Kanten sind, auch bei allen regelmäßigen Vielflächnern bestätigt finden und darum an dem tatsächlichen Bestande dieses Notwendigkeitsverhältnisses keinen Zweifel hegen können, kommen wir doch nicht eher zur

Ruhe, als bis uns durch einen Beweis dargetan ist, warum diese Notwendigkeit besteht. Andererseits begnügen wir uns gerne mit der durch die unvollständige Induktion gewonnenen Wahrscheinlichkeit, weil wir für die Annahme derselben einen hinreichenden Grund haben. Wenn wir das Substanzurteil: Wermut ist bitter, und das Kausalitätsurteil: Heißer Ofen verbrennt die berührende Hand, bei gleichen Gegenständen wiederholt gefällt haben, so sagen wir uns, daß diese Regelmäßigkeit nicht zufällig sein könne, sondern in einem Gesetz ihren Grund haben müsse, dessen Bestätigung in der Zukunft wir um so sicherer erwarten können, je häufiger es sich uns bereits in der Vergangenheit bestätigt hat. Auf diesem Wege durch unvollständige Induktion gewinnen wir freilich nur empirische Gesetze, Substanz- und Kausalitätsurteile, von denen es nur mehr oder minder wahrscheinlich ist, daß sie sich in der Zukunft bewähren, aber wir gewinnen sie, indem wir einen hinreichenden Grund für die Wiederholung dieser Urteile suchen, mit anderen Worten nach dem apriorischen Gesetz des hinreichenden Grundes.

Veranlaßt durch eine große Zahl solcher allgemeiner, d. h. auf viele gleiche Gegenstände anwendbarer Kausalitätsurteile stellen wir dann den Satz auf: Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen und weiterhin das Gesetz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufs. Natürlich können wir die Richtigkeit dieses Satzes und des Gesetzes auf dem Wege der Erfahrung weder für die Zukunft noch für die Vergangenheit konstatieren, ja wir wissen nicht einmal, ob es wirklich völlig gleiche Dinge gibt. Aber dennoch halten wir daran fest, daß gleiche Ursachen

auch gleiche Wirkungen haben müssen. Warum? Wenn gleiche Ursachen wirklich bald diese, bald andere Wirkungen haben könnten, so würde eine dieser beiden Wirkungen ohne hinreichenden Grund sein. Wenn so etwas wirklich in unserer Erfahrung sich ereignen sollte, so sind wir von vornherein oder a priori eben wegen des in unserm Denken funktionierenden Gesetzes des hinreichenden Grundes überzeugt, daß in den Ursachen sich etwas geändert hat oder daß sie nicht die gleichen sein können. Aus demselben Grunde stellen wir den Satz auf: Jede bestimmte Voraussetzung hat nur Eine Folge. Könnte eine bestimmte Voraussetzung bald diese, bald eine andere Folge haben, so würde eine dieser Folgen ohne hinreichenden Grund sein. Aus diesen beiden Sätzen, die wir nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus dem Gesetz des hinreichenden Grundes ableiten können, ergibt sich eine wichtige Folgerung für das Gesetz des hinreichenden Grundes. Wenn wir nicht darauf rechnen können, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen oder daß eine bestimmte Voraussetzung nur Eine Folge hat, dann können wir uns auch nicht auf die zukünftigen Ereignisse vorbereiten, einrichten, uns ihnen anpassen, wir können mit anderen Worten aus unsern vergangenen Erfahrungen nichts für unsere zukünftigen Erfahrungen erschließen. Insofern bilden diese Sätze Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens und das gleiche gilt dann auch von dem Gesetze des hinreichenden Grundes, als dessen Anwendungen sie sich uns darstellen. Wenn wir aber diese Sätze auch nur aufrechterhalten können unter Voraussetzung des Gesetzes des hinreichenden Grundes

und insofern beide auf dieses Gesetz zurückkommen, so läßt sich daraus doch nicht schließen, daß die einzelnen gleichen Ursachen den hinreichenden Grund der ihnen jedesmal folgenden gleichen Wirkungen enthalten und ebensowenig, daß dies bei der bestimmten Voraussetzung bezüglich ihrer Folge der Fall ist. Die Gleichheit der Ursachen und die Bestimmtheit der Voraussetzung gibt uns dafür keine Bürgschaft.

Eher scheint angenommen werden zu können, daß die Ursache den hinreichenden Grund der Wirkung enthält, wenn sich Ursache und Wirkung gleichen, wie bei den voneinander abstammenden Organismen oder wenn eine brennende Kerze eine andere entzündet, die Wärme des Ofens sich dem Zimmer mitteilt. Aber wie bei den voneinander abstammenden Organismen die Form die gleiche bleiben kann, trotzdem ganz andere Stoffe an die Stelle der früheren treten, und ferner wie das Licht und die Wärme, die ebenso wie die Form des Organismus dem einen Stoff anhaften und ohne ihn keinen Halt und Bestand haben, auf einen anderen Stoff übertragen werden können, das bleibt in allen diesen Fällen trotz der anscheinenden Gleichheit von Ursache und Wirkung unerklärlich. Und das müßte uns doch verständlich werden, wenn die Ursache wegen ihrer Gleichheit mit der Wirkung den hinreichenden Grund derselben enthalten sollte. Wir kommen zu keinem andern Ergebnis, wenn wir annehmen, daß sich Ursache und Wirkung nicht bloß überhaupt gleichen, sondern in einem zahlenmäßig festzustellenden Verhältnis zueinander stehen, daß mit anderen Worten das ursprüngliche Licht und

die ursprüngliche Wärme abgesehen von dem Zuwachs, den sie aus der Licht- und Wärmequelle, der Kerze und dem Ofen, erhalten, genau um so viel vermindert werden, als das mitgeteilte Licht und die mitgeteilte Wärme beträgt, wie denn ja erfahrungsmäßig der stoßende Billardball so viel an Bewegung verliert, als er dem gestoßenen mitteilt und wissenschaftlich erwiesen ist, daß die zum Stillstand gebrachte Bewegung eines Körpers so viel Wärme in ihm erzeugt, als zur Hervorbringung der gleichen Bewegung unter anderen Umständen erforderlich ist. Es bleibt immer die Frage, wie die Übertragung des von der Ursache Ausgehenden auf die Wirkung gedacht werden kann, wie mit anderen Worten die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung möglich ist.

Wir erinnern uns hier, wie diese Frage Kant schon im Jahre 1763 in seinem Versuch, die negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen schwer aufs Gewissen fiel. Sie ist neben der Frage: Wie die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände möglich ist, die Grundfrage seiner Philosophie und aller Philosophie. Das, was uns die Möglichkeit der Beziehung der Ursache auf die Wirkung erklärt, ist der hinreichende Grund, den wir nach dem Gesetze des hinreichenden Grundes für das durch das Kausalitätsgesetz festgestellte Notwendigkeitsverhältnis suchen. Dieser hinreichende Grund macht das bloß tatsächliche Notwendigkeitsverhältnis zu einem begriffenen. Wir wissen schon durch Kants Inauguraldissertation vom Jahre 1770 belehrt, worin dieser hinreichende Grund, der uns die Möglichkeit der Beziehung von Ursache und Wirkung erklärt, besteht. Es ist das

über diesen und, wie wir hinzufügen, allen Beziehungsgliedern stehende allumfassende, von Kant als unendlich und überweltlich bezeichnete Dritte, das auch den letzten Möglichkeitsgrund unsers Erkennens bildet. Das bedarf einer genaueren Darlegung.

Die allgemeinsten Beziehungen sind die auf Vergleichung und Unterscheidung beruhenden Gleichheits-, Ähnlichkeits-, Verschiedenheits- und Gegensatzbeziehungen. Haben sie ihren Grund bloß in unsern Vergleichungs- und Unterscheidungsurteilen, dann sind sie subjektiv. Für das in diesen Urteilen Gemeinte, eben diese Beziehungen, nehmen wir aber Allgemeingültigkeit und Objektivität in Anspruch. Diese kann ihren Grund nicht haben in den Beziehungsgliedern. Denn es hat gar keinen Einfluß auf den Seinsgehalt eines Dinges, ändert an ihm nichts, fügt nichts zu ihm hinzu und nimmt nichts von ihm hinweg, ob es ein ihm gleiches, ähnliches, von ihm verschiedenes, zu ihm entgegengesetztes Ding gibt oder nicht. Der Grund für die Allgemeingültigkeit und Objektivität dieser Beziehungen kann nur in einem von beiden Beziehungsgliedern verschiedenen Dritten, über beiden Stehenden gesucht werden. Da wir alles mit allem vergleichen und von allem unterscheiden können, so muß dieser Grund ein allumfassender, die Beziehung aller Erkenntnisgegenstände aufeinander ermöglichender sein. Größere Schwierigkeit bereitet dem gewöhnlichen Bewußtsein die Annahme, daß auch für die Kausalitäts- oder Ursachbeziehung der hinreichende Grund nicht in der Ursache, sondern nur in einem über ihr stehenden Dritten gesucht werden kann. Die Schwierigkeit ver-

schwindet, sobald nur die Illusion überwunden ist, als ob von der Ursache etwas das ihr anhaftet und nach dem Inhärenzverhältnis zu ihr gehört, also ohne sie keinen Halt und keinen Bestand hat, sei es nun etwas von ihrer Veränderung oder von ihrer Bewegung, auf die Wirkung überginge und nunmehr der Wirkung anhafte oder zu ihr nach dem Inhärenzverhältnis gehöre. Soll etwa im Moment des Übergangs von der Ursache zur Wirkung und in dem Teile, in dem sie sich berühren, die Verwandlung der Veränderung oder Bewegung der Ursache in die Veränderung oder Bewegung der Wirkung stattfinden? Das würde doch erst recht ein über beiden stehendes Drittes als hinreichenden Grund erfordern. Die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung setzt wie alles Nacheinander einen Übergang des einen in das andere voraus, sie setzt aber auch wie alles Nebeneinander eine Berührung des einen mit dem andern voraus. Nur durch Überwindung des Nacheinander im Übergang und nur durch Überwindung des Nebeneinander in der Berührung kommt das Nacheinander und Nebeneinander zustande. Dieser Übergang und diese Berührung ist uns nur in Empfindungen gegeben. Fragen wir, was sie zu bedeuten haben, und versuchen wir, die unklaren und verschwommenen Empfindungen in klare und deutliche Gedanken umzusetzen, so kann die Antwort nur lauten: Zur Ermöglichung des Nacheinander in der Zeit und des Nebeneinander im Raum, wie es auch im Verhältnis von Ursache und Wirkung eine Rolle spielt, muß ein über ihnen stehendes Drittes angenommen werden, das beide nacheinander folgenden und neben-

einander liegenden Teile umfaßt. Halten wir dieses Dritte als den hinreichenden Grund des Nacheinander und Nebeneinander in der Zeit, im Raum und in dem Verhältnis von Ursache und Wirkung fest, so ist der oft erwähnte Widerstreit, der uns im Nacheinander und Nebeneinander von Raum und Zeit begegnet und im Verhältnis von Ursache und Wirkung wiederkehrt, gelöst. Wesentlich ist dem Verhältnis von Ursache und Wirkung das Nacheinander, dessen Glieder durch Notwendigkeit wechselseitig miteinander verknüpft sind. Wir wiederholen, was wir schon gegenüber der vierten Antinomie von Kant betonten: Wenn das Vorangehende durch sich die Ursache des mit ihm notwendig verknüpften Nachfolgenden ist, dann gilt das Argument der Skeptiker, daß die Ursache nicht eher Ursache ist, als die Wirkung eintritt, dann kann also von einer Aufeinanderfolge keine Rede mehr sein. Nur unter einer Voraussetzung ist eine Aufeinanderfolge zwischen Ursache und Wirkung denkbar, dann nämlich, wenn ein über beiden stehendes Drittes die Beziehung zwischen ihnen ermöglicht und dieses Dritte zu keinem von beiden in einem Notwendigkeitsverhältnis steht.

Eine ganz andere Beziehung als die von Ursache und Wirkung ist die, welche zwischen unsern Erkenntnisvorgängen und ihren Gegenständen oder, wie wir auch sagen können, zwischen der Erscheinungswelt und der Welt der wahren Wirklichkeit oder der richtig verstandenen Dinge an sich besteht. Auch zur Ermöglichung dieser Beziehung nimmt Kant das über ihren Glieder stehende Dritte als hinreichenden Grund in Anspruch. Wir können

in den Dingen an sich nicht den hinreichenden Grund für ihre Erscheinungen finden. Wir konnten in ihnen ja nicht einmal mit Kant den Grund für die besonderen Raum- und Zeitformen Gestalt, Größe, Dauer und Folge der Dinge suchen, sondern mußten, da wir von den Dingen an sich nur etwas durch die Empfindungen wissen können, für die Anwendung dieser besonderen Raum- und Zeitformen eine entsprechende besondere Beschaffenheit der Empfindungen voraussetzen, ebenso wie dafür, daß wir bald die Zeitform und bald die Raumform zur Anwendung bringen. Die Erscheinungswelt steht nur im Verhältnis des Erkenntnismittels zu den Dingen an sich. Daran muß strenge festgehalten werden. Jede Erscheinung erhält durch ihre Materie gemäß dem Substanzgesetz einen festen, nur ihr eigentümlichen, unveräußerlichen und unübertragbaren Ort im Raum, durch ihr Notwendigkeitsverhältnis mit der ihr vorangehenden und nachfolgenden Erscheinung gemäß dem Kausalitätsgesetz eine feste, nur ihr eigentümliche, unveräußerliche und unübertragbare Stelle in der Zeit. Aber abgesehen davon, daß der Versuch, diese festen Orte und Stellen, das „Hier" und „Jetzt", näher zu bestimmen, sie in lauter Beziehungen auflöst, da es keine festen Punkte in Raum und Zeit gibt, gehören diese zeiträumlichen Bestimmungen lediglich der Erscheinungswelt an und können nur dazu dienen, uns als Erkenntnismittel zur Erkenntnis des Daseins des Gegenstandes, der uns in der Erscheinung erscheint, als eines von allen andern Gegenständen Verschiedenen zu verhelfen. Es heißt das Erkenntnismittel mit dem Erkenntnisgegenstand verwechseln, wenn man das Dasein der Dinge

an sich mit dieser zeiträumlichen Bestimmtheit ihrer Erscheinung verselbigt. Es ist begreiflich, daß unter dieser Voraussetzung von einer Existenz der Dinge an sich keine Rede mehr sein kann, vielmehr die Dinge an sich zu bloßen Gedankendingen herabgesetzt werden müssen. Auf dieser Verwechslung des Erkenntnismittels mit dem Erkenntnisgegenstand beruht der Grundirrtum einer ganzen Reihe von Erklärern Kants, die die Existenz der Dinge an sich leugnen zu dürfen glauben. Es besteht ein Gegensatz zwischen der Erscheinungswelt und der Welt der wahren Wirklichkeit oder der Dinge an sich und doch zugleich die innigste Verbindung zwischen beiden. Denn durch die Erscheinungswelt, die Welt unserer Vorstellungen, treten wir mit den Dingen an sich, so wie sie unabhängig von uns existieren, in Verbindung. Beides zeigt, daß es eines über den Erscheinungen und Dingen an sich stehenden Dritten bedarf, das die Beziehung zwischen ihnen ermöglicht und den hinreichenden Grund ihrer Verbindung bildet.

Durch die Erscheinungswelt treten wir mit den Dingen an sich selbst, nicht mit ihren bloßen Abbildern in Verbindung. Wir erkennen die Dinge an sich selbst, nicht bloß ihre Abbilder. Bilder können uns ursprünglich niemals eine Kenntnis von Gegenständen vermitteln, über deren Existenz und Beschaffenheit wir nicht schon anderweitig unterrichtet sind. Wir sind uns bewußt, daß wir beim Erkennen uns mit den Gegenständen selbst und nicht mit ihren bloßen Abbildern beschäftigen. Die letztere Annahme führt zu dem falschen Erkenntnisbegriff, der alle Erkenntnis auf Vorstellungen einschränkt, die

nur sich selbst und nicht etwas von ihnen Verschiedenes vorstellen. Aber wie ist eine Verbindung der Erscheinungswelt mit den Dingen an sich selbst möglich, wie können wir durch die Erscheinungen, die unsere Vorstellungen sind, die Dinge an sich selbst erkennen? Nur darum, weil die Dinge an sich Gedanken des über ihnen stehenden Dritten oder Gottes sind, von ihm vorher gedacht und von uns nachgedacht werden. Ihre gedankliche Natur sichert ihnen die Denkbarkeit; daß sie Gedanken nicht unsers, sondern des allumfassenden göttlichen Bewußtseins sind, verleiht ihnen ihre Unabhängigkeit von uns, ihre Objektivität und damit ihre Allgemeingültigkeit für alle Denkenden. Alles, was denkbar und wirklich ist, hat Gott von Ewigkeit her gedacht, ist sein Gedanke und gehört insofern zu seinem Wesen. Für die Wirklichkeiten, die seine Gedanken sind, hat Gott auf sein Besitz- und Eigentumsrecht an ihnen mit seinem Willen verzichtet, sich insofern ihrer entäußert und ihnen dadurch eine Selbständigkeit geliehen, die ihnen ihrer Natur nach wegen ihrer völligen Abhängigkeit von ihm in Wirklichkeit nicht zukommt. Das ist die Schöpfungstat Gottes, seines Willens, dem in letzter Instanz alles was wirklich ist, sein Dasein verdankt. So wird uns erklärlich, warum wir den Erkenntnisgegenständen Allgemeingültigkeit für alle Denkenden, damit Überzeitlichkeit oder einen Ewigkeitscharakter zuschreiben können. Sie sind eben von Gott von Ewigkeit her gedacht — das bestimmt ihr Wesen, von Ewigkeit her gewollt — das bestimmt ihr Dasein.

Eigentlich erkennen wir nicht Gegenstände, sondern nur etwas von den Gegenständen: wir ordnen sie Prädi-

katen unter, die wir der Erscheinungswelt entnehmen. Und was es mit diesen Prädikaten, unseren Vorstellungen, auf sich hat, können wir wiederum nur erkennen, indem wir weiterhin Prädikate hinzufügen oder von ihnen aussagen. So löst sich unsere ganze Erkenntniswelt, mag sie das Wirkliche oder Denkbare betreffen, in ein System von Beziehungen auf. Aber auch die wirklichen Gegenstände bilden ein solches System von Beziehungen. Jedes Ding in der Natur ist durch seine Beziehung zu andern Dingen charakterisiert und von jeder Person in der Geschichte gilt das gleiche, wie hinwiederum alles in der Natur und alles in der Geschichte auch wieder das eine mit dem andern in Beziehung steht. Alles, was ist, hat seine bestimmte Stelle in der Gesamtwirklichkeit, die von seiner Beziehung zu allen andern Dingen abhängt. Sie macht in letzter Instanz das aus, was wir das Wesen der Dinge nennen. Es ist nichts anderes als der Gedanke, den Gott von ihnen hat. Alles Denkbare und Wirkliche bildet so ein System von Beziehungen oder, wie wir auch sagen können, von göttlichen Gedanken. Es ist das System der Wahrheit, das letzte Ziel aller wissenschaftlichen Forschung. Hiernach ist Gott der letzte hinreichende Grund für jede Sache, die ist, für jedes Ereignis, das geschieht, für jede Wahrheit, die statthat, genau dem Gesetze des hinreichenden Grundes entsprechend, wie es Leibniz zuerst zum Ausdruck gebracht hat. Inwiefern auch die physischen und moralischen Übel in der Welt, an deren erdrückender Tatsächlichkeit niemand zweifeln kann, im Weltplan Gottes nach seinem Willen eine Stelle haben können, darüber später.

Die Erfahrungswelt.

Unter Voraussetzung Gottes als des letzten Möglichkeitsgrundes alles Denkbaren und Wirklichen können wir nun auch mit Kant in dem Notwendigkeitsverhältnis zwischen der vorangehenden Veränderung des einen Dinges und der nachfolgenden Veränderung eines andern, das wir durch das Kausalitätsgesetz im erörterten Sinne kennen lernen, das vorangehende Glied als Grund des nachfolgenden und somit als Ursache im eigentlichen Sinne auffassen. So kommen wir dann zu Kausalitätsurteilen im eigentlichen Sinne, die den Bestand dessen, was wir Erfahrung nennen, ausmachen. Hume hat recht, wenn er annimmt, daß in allen unsern Erfahrungen Kausalitätsurteile, d. h. Urteile, in denen die vorangehende Veränderung des einen Dinges nicht bloß als notwendig verknüpft mit der nachfolgenden Veränderung eines andern Dinges, sondern als Grund dieser Veränderung aufgefaßt wird, eine Rolle spielen. Wir lernen den Ofen kennen, wenn und weil er unsern Körper erwärmt oder unsere Hand verbrennt, eine andere Person, wenn und weil sie sich in bestimmter Weise gegen uns und andere verhält. Diese Kausalitätsurteile sind also im eigentlichen Sinne Erfahrungsurteile. Hume vergißt nur, daß alle Erfahrung Wahrnehmungen der sich ändernden Dinge voraussetzt, mithin die Kausalitäts- oder Erfahrungsurteile nicht gefällt werden können ohne Wahrnehmungs- oder Substanzurteile. Insofern gehören nicht bloß die Kausalitätsurteile, sondern auch die Substanzurteile zum Bestande

unserer Erfahrung. Wir wiederholen noch einmal: Alle diese Urteile, Kausalitäts- und Substanzurteile, sind allgemeingültig für alle Denkenden und darum objektiv, auch wenn sie sich nur auf einen einzelnen bestimmten Gegenstand beziehen, wie das ursprünglich immer der Fall ist. Wir können auch eine Erfahrung machen in einem einzelnen Fall, und alle unsere Erfahrungen setzen sich aus Erfahrungen in einzelnen Fällen zusammen. Ob diese Urteile auch für ähnliche und gleiche Dinge gelten und auf sie anwendbar sind, das kann nur auf dem Wege der Induktion erkannt werden. Das ist die Allgemeinheit im gewöhnlichen Sinne, die komparative Allgemeinheit Kants, die von der Allgemeingültigkeit für alle Denkenden sorgfältig unterschieden werden muß. Die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden ist immer apriorisch oder überempirisch, wie sollte sie auf dem Wege der Erfahrung konstatiert werden können? Sie kommt nur durch die apriorischen Begriffe und durch die synthetischen Urteile a priori zustande. Die Allgemeinheit im gewöhnlichen Sinne die komparative Allgemeinheit ist immer empirisch oder aposteriorisch, gilt nur so weit oder so lange, als sie durch die Erfahrung bestätigt wird und kann auch auf dem Wege der Induktion nur als eine mehr oder minder wahrscheinliche erkannt werden. Auch für diese Induktionsurteile muß festgehalten werden: Trotzdem sie nur komparativ allgemein oder nur wahrscheinlich sein können, ist doch das in ihnen Gemeinte, eben ihre komparative Allgemeinheit oder Wahrscheinlichkeit, allgemeingültig für alle Denkenden und darum objektiv. Auch hier muß also sorgfältig von der Allge-

meinheit als Anwendbarkeit auf viele gleiche Fälle die Allgemeingültigkeit für alle Denkenden unterschieden werden.

Es ist natürlich, daß wir uns nicht gern mit der bloß komparativen Allgemeinheit oder Wahrscheinlichkeit begnügen, sondern auch für das Erscheinungsgebiet Gesetze zu gewinnen suchen, die alle Fälle der Vergangenheit und Gegenwart umfassen. Daß unsere Erfahrungen und Wahrnehmungen nur durch streng apriorische, für alle Erfahrungen und Wahrnehmungen und darum auch für das ganze Erfahrungs- und Wahrnehmungsgebiet gültige Gesetze zustande kommen, wissen wir. Aber sehen wir von diesen Gesetzen ab; sollten wir nicht im Anschluß an unsere Induktionen, die uns immer nur zu komparativen Allgemeinheiten oder Wahrscheinlichkeiten führen, zu Gesetzen gelangen können, die in der Tat für alle Fälle der Vergangenheit und Zukunft gelten oder im strengen Sinne allgemeingültig sind? Wir haben gesehen, wie nahe es für uns liegt, die sogenannte mechanische Weltanschauung für die Erscheinungswelt zur Geltung zu bringen. Aber wir konnten nicht alles in ihr auf quantitative Unterschiede zurückführen, wie es die mechanische Weltanschauung verlangt, die Empfindungen mit ihren qualitativen Verschiedenheiten bilden ihre Schranke. Auch die ebenfalls zur Erscheinungswelt gehörenden Gefühle der Lust und Unlust müssen als eine Schranke für die Durchführung der mechanischen Weltanschauung betrachtet werden. Nach der gewöhnlichen Auffassung stellen sich uns diese Gefühle als Bewegungsursachen dar: aus Lust greift das

Kind nach dem Apfel, aus Unlust wehrt es den Fremden ab. Nehmen wir nun an, daß die Gefühle bloß Parallelerscheinungen von Bewegungsvorgängen sind, die Unlustgefühle Parallelerscheinungen von Bewegungsvorgängen, die etwa der zusammenziehenden Kälte, die Lustgefühle Parallelerscheinungen von Bewegungsvorgängen, die etwa der ausdehnenden Wärme entsprechen, und nehmen wir ferner an, daß Bewegungen nur aus Bewegungen entstehen können und wieder in Bewegungen übergehen müssen. Dann sind die Gefühle als Bewegungsursachen ausgeschlossen, und man könnte, an die Erfahrungstatsache anknüpfend, daß die verursachende Bewegung so viel verliert, als die bewirkte gewinnt, mit Descartes das Gesetz von der Unveränderlichkeit der Bewegungssumme in der Welt aufstellen oder, dieses Gesetz genauer bestimmend, auf Grund der experimentell bewiesenen Tatsache, daß die zum Stillstand gebrachte Bewegung eines Körpers in ihm so viel Wärme entwickelt, als zur Hervorbringung der gleichen Bewegung unter andern Umständen erforderlich ist, das Gesetz Robert Mayers von der Erhaltung der Kraft oder Energie in der Welt, d.h. von der Größenunveränderlichkeit ihrer Leistungsfähigkeit, sofern diese durch wirkliche oder mögliche Bewegungen gemessen wird. Erinnern wir uns nun mit Robert Mayer an den Satz „Aus nichts wird nichts“ und „Nichts wird in nichts verwandelt“, dessen erster Teil das Gesetz vom hinreichenden Grunde in negativer Form zum Ausdruck bringt und dessen zweiter Teil auch apriorische Gültigkeit beanspruchen zu können scheint, und wenden wir diesen Satz auf das Gesetz der Erhaltung der Kraft oder

Energie an, so scheint auch diesem Gesetz ebenso wie dem Gesetz von der Erhaltung der Materie oder von dem Nichtvermehrt- und Nichtvermindertwerdenkönnen der Materie in der Welt strenge Allgemeingültigkeit zuerkannt werden zu müssen. Unter dieser Voraussetzung bildete dann die Erscheinungswelt nicht bloß nach seiten der Materie, sondern auch nach seiten der Kraft eine gesetzmäßige Einheit oder ein in sich geschlossenes Ganzes.

Aber vergessen wir doch nicht, was die Erscheinungswelt eigentlich ist. Sie ist doch nichts, als die Welt unserer Empfindungen und Vorstellungen, unserer Empfindungen, die durch die Gesetze von Raum und Zeit, Substanz und Kausalität, durch das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit und des hinreichenden Grundes zu Vorstellungen von unabhängig von uns vorhandenen, objektiven und allgemeingültigen Dingen und ihren Beziehungen werden, und eben darum und nur darum auch an der Allgemeingültigkeit und Objektivität dieser Dinge und ihrer Beziehungen teilnehmen. Von einer beharrlichen Materie können wir doch nur unter Voraussetzung der Dinge an sich, von gesetzmäßigen Beziehungen nur unter Voraussetzung des hinreichenden Grundes reden, der alle Beziehungen ermöglicht. Abgesehen davon bleiben uns doch nur Abstraktionen, d. h. Gedanken in uns, übrig. Das gilt auch von den Notwendigkeitsbeziehungen, die wir nach dem Gesetze der Kausalität konstatieren, wenn wir von den ihren Gliedern zugrunde liegenden Dingen an sich absehen. Gewiß, was uns erscheinen soll, muß uns im Raum und in der Zeit erscheinen, und das heißt: es muß

seine Materie oder Substanz aus der den Raum erfüllenden Materie entnehmen, durch die allein es einen festen, unveräußerlichen, unübertragbaren Ort im Raume erhält, es muß ferner Glied eines nach dem Kausalitätsgesetz festgestellten Notwendigkeitsverhältnisses sein, durch das allein es seine feste, unveräußerliche und unübertragbare Stelle in der Zeit erhält. Die Erscheinungswelt ist also wichtig genug, sie ist für uns das einzige Erkenntnismittel für die ihr zugrunde liegende Welt der Dinge an sich. Aber immerhin besteht sie wirklich nur aus unsern Empfindungen. Ohne Empfindungen gibt es keine Erscheinungswelt.

Dürfen wir sagen, daß unsere Empfindungen und damit auch unsere Erscheinungswelt einen Anfang haben, dem nichts anderes zur Erscheinungswelt Gehörendes vorangeht und ein Ende, dem nichts anderes zur Erscheinungswelt Gehörendes folgt? Wenn wir keine Empfindungen mehr haben, auf Grund deren wir wirklich seiende Dinge annehmen können, so schafft, wie wir wiederholt sahen die Phantasie Empfindungsstoff herbei, auf die wir dann das Zeit- und Raumgesetz weiter anwenden. Aber nur das Zeitliche und Räumliche, dem ein wirklich seiendes Ding entspricht, kann an seiner Allgemeingültigkeit und Objektivität teilnehmen oder, wie Kant sagt, empirische Realität haben. Dieses Zeitliche hat aber sicher einen Anfang und ein Ende, dem kein anderes Zeitliches im gleichen Sinne vorangeht oder nachfolgt; es geht ihm ja nur das Phantasiegebilde der in Wirklichkeit leeren Zeit voran, und nur dieses folgt ihm nach. Dieses Räumliche hat ferner eine Grenze, über die hinaus es kein anderes

Räumliches in diesem Sinne gibt; was darüber hinausgeht, ist ja nur das Phantasiegebilde des in Wirklichkeit leeren Raumes. So können wir sagen, daß die Erscheinungswelt für jeden Menschen mit der ersten von ihm nach den apriorischen Gesetzen gedanklich bearbeiteten Empfindung beginnt und mit der letzten so bearbeiteten Empfindung aufhört, und das Entsprechende würde dann auch von der Menschheit im ganzen gelten. Hat die Welt der Dinge an sich einen Anfang? Der hinreichende Grund muß sorgfältig von der Ursache unterschieden werden. Die Ursache schließt ein Notwendigkeitsverhältnis zur Wirkung ein. Von dem hinreichenden Grunde sahen wir, daß er zu den Erscheinungen nicht in einem Notwendigkeitsverhältnis stehen kann, wenn von einer Aufeinanderfolge derselben die Rede sein soll. Kant beschränkt das Notwendigkeitsverhältnis der Ursache ausdrücklich auf die Erscheinungswelt. Für die Welt der Dinge an sich kennt er nur eine Kausalität durch Freiheit, „durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch weiter durch eine andere vorhergehende Ursache nach notwendigen Gesetzen bestimmt würde" als „das Vermögen, eine Reihe von selbst anzufangen" oder eines „ersten Anfangs". Wenden wir dies auf den hinreichenden Grund und die Dinge an sich an, so würde nichts im Wege stehen, einen Anfang der Dinge an sich anzunehmen. Betrachten wir ferner die so begonnene Reihe als eine Entwicklung, wie wir nach Kant nicht bloß die organischen Wesen, sondern auch die Natur im ganzen auffassen sollen. Bei aller Entwicklung nun liegt die Idee des Ganzen zugrunde, das durch die

Entwicklung als Zweck erreicht werden soll. Von Zwecken kann aber wiederum nach Kant nur der Kausalität durch Freiheit gegenüber die Rede sein. Wenden wir das auf die Dinge an sich an, so scheint eine Entwicklung für sie nur möglich zu sein unter Voraussetzung des hinreichenden Grundes, der zu den Entwicklungsgliedern nicht im Notwendigkeitsverhältnis steht. Ich weiß natürlich wohl, daß Kant von der Kausalität durch Freiheit nur den „ersten Anfang“ einer Reihe von Erscheinungen ableitet und auch bei den Entwicklungen der organischen Wesen und der Natur im ganzen nur die Erscheinungswelt im Auge hat. Ob aber ein Anfang in der Welt der Dinge an sich, der natürlich kein zeitlicher sein kann, schwerer zu denken ist als ein wirklich „erster Anfang“ in der Erscheinungswelt? Vielleicht könnten wir uns den Anfang und die folgenden Glieder der Entwicklung in der Ding-an-sich-Welt nach Analogie der Grundzahlen denken, deren Ausgangspunkt und Grundlage das für alle folgenden Glieder unentbehrliche, in ihnen sich wiederholende erste Glied, die Eins bildet. Alle Zahlen sind apriorische Gesetze, die der noumenalen Welt angehören. Sie finden ihre Anwendung auch in der Erscheinungswelt, aber ebenso in der Welt der Dinge an sich, die wir als eine Vielheit kennen gelernt haben. Über den Freiheitsbegriff haben wir des Näheren zu handeln im Anschluß an die Kritik der praktischen Vernunft Kants, über den Begriff der Entwicklung im Anschluß an seine Kritik der Urteilskraft.

Solange wir bei den Notwendigkeitsverhältnissen zwischen der Veränderung eines Dinges und der zeitlich

und räumlich mit ihr zusammenhängenden Veränderung eines andern Dinges, wie wir sie nach dem Kausalitätsgesetz feststellen, stehen bleiben, sind diese Notwendigkeitsverhältnisse als solche nur Abstraktionen, trotzdem die Veränderungen der Dinge, zwischen denen sie bestehen, wegen der ihnen zugrundeliegenden Dinge an sich als allgemeingültige und objektive Wirklichkeiten betrachtet werden müssen. Über die Sphäre der bloßen Abstraktion hinaus gehoben und zu allgemeinen und objektiven Wirklichkeiten werden diese Notwendigkeitsverhältnisse erst dadurch, daß wir die vorangehende Veränderung des einen Dinges als Grund der nachfolgenden auffassen. Das ist aber nur möglich, weil das apriorische Gesetz des hinreichenden Grundes in unserm Denken funktioniert. Nur durch den über beiden Verhältnisgliedern stehenden, ihre Beziehung ermöglichenden hinreichenden Grund wird uns diese Beziehung begreiflich, wie es in der Auffassung der vorangehenden Veränderung als Grund der nachfolgenden zum Ausdruck kommt. Man könnte hiergegen einwenden, begreiflich würde uns diese Beziehung nur dadurch, daß wir auf dem Wege der Induktion zur Einsicht gelangen, sie sei eine gesetzliche und keine bloß zufällige. Bei der unvollständigen Induktion kommen wir von der mehr oder minder häufigen regelmäßigen Wiederholung der gleichen Beziehung zu der Annahme, daß ihr ein Gesetz zugrunde liegen müsse oder daß sie nicht zufällig sein könne. Warum? Weil sonst die regelmäßige Wiederholung ohne hinreichenden Grund wäre. Wir müssen also schon zur Erklärung der Regelmäßigkeit der Wiederholung der gleichen Beziehungen

auf das Gesetz des hinreichenden Grundes zurückgreifen. Aber wenn wir von einer Wiederholung der Beziehungen sprechen, so setzt das voraus, daß die Beziehungen in allen einzelnen Fällen stattgefunden haben. Wollten wir aus dem Gesetz, das uns die Regelmäßigkeit der Wiederholung der Beziehung begreiflich macht, auch die Möglichkeit des Stattfindens der Beziehung in den einzelnen Fällen oder die Begreiflichkeit dieses Stattfindens ableiten, so würden wir uns in einem Zirkel bewegen. Nicht durch dieses Gesetz also kann uns das Stattfinden der Beziehung in den einzelnen Fällen als begreiflich erscheinen, sondern nur darum, weil wir nach dem Gesetz des hinreichenden Grundes die vorangehende Veränderung des einen Dinges als Grund der räumlich und zeitlich mit ihm unmittelbar zusammenhängenden Veränderung des andern Dinges auffassen.

Abgesehen davon bedarf es zum Zustandekommen der Induktion keineswegs immer der Wiederholung der gleichen Beziehung. Ein einziger Fall genügt oft genug zu einem vollständig gültigen Induktionsschluß: jedesmal dann nämlich, wenn die Unmittelbarkeit des zeitlichen und räumlichen Zusammenhangs der vorangehenden und nachfolgehden Veränderung auf der Hand liegt und nicht bezweifelt werden kann. Wir erkennen unmittelbar aus Einem Fall, daß das Brot überhaupt den Hunger stillt, das Wasser überhaupt den Durst löscht, der heiße Ofen überhaupt die berührende Hand verbrennt. Wegen der augenscheinlichen Unmittelbarkeit des zeitlichen und räumlichen Zusammenhangs des Vorangehenden mit dem Nachfolgenden fassen wir hier beide nach dem Kausalitätsgesetz als im Not-

wendigkeitsverhältnis stehend auf und betrachten zugleich nach dem Gesetze des hinreichenden Grundes das Vorangehende als Grund des Nachfolgenden. Und hierdurch wird uns die Beziehung zwischen beiden für den einzelnen Fall und zugleich die Regelmäßigkeit ihrer Wiederholung in der Zukunft begreiflich. Umgekehrt, wo von einer Unmittelbarkeit des zeitlichen und räumlichen Zusammenhangs oder überhaupt von einem solchen Zusammenhang zwischen einem Vorangehenden und Nachfolgenden keine Rede sein kann, da mag sich die Aufeinanderfolge noch so oft wiederholen, wir denken nicht daran, für sie ein Gesetz in Anspruch zu nehmen. Mag es noch so oft am Freitag regnen, die Wiederkehr des Freitags steht mit der Witterungsveränderung in keinem Zusammenhang, der uns zu einem Induktionsschlusse veranlassen könnte. Das Entscheidende ist immer die Unmittelbarkeit des zeitlichen und räumlichen Zusammenhangs des Vorangehenden und Nachfolgenden, die wir in einem einzelnen Falle konstatieren. Durch sie veranlaßt, sprechen wir nach dem Kausalitätsgesetz von einem Notwendigkeitsverhältnis zwischen beiden und fassen nach dem Gesetze des hinreichenden Grundes das Vorangehende als Grund des Nachfolgenden auf. Daß das Vorangehende nicht der hinreichende Grund des Nachfolgenden sein kann, wie wir fälschlich annehmen, wenn wir es als hervorbringende, erzeugende Ursache des Nachfolgenden betrachten, kommt uns natürlich erst auf Grund einer weiteren Reflexion zum Bewußtsein. Das hindert aber nicht, daß die Auffassung des Vorangehenden als Grund des Nachfolgenden nur durch das Gesetz des hinreichenden

Grundes, das in unserm Denken funktioniert, zustande kommt. Ähnlich fassen wir ja auch die Substanz im Verhältnis zu dem, was ihr inhäriert, als beharrlich auf, obgleich diese Auffassung nur unter Voraussetzung des ihr zugrunde liegenden beharrlichen Etwas oder nur auf Grund des Gesetzes der beharrlichen Dieselbheit möglich ist, was uns auch erst durch eine weitere Reflexion zum Bewußtsein kommt. Alle apriorischen Gesetze funktionieren zunächst in unserm Denken, wir erkennen sie als solche erst in ihren Produkten, d. h. in den Urteilen, die durch sie zustande kommen. In diesen Urteilen entdecken wir die apriorischen Gesetze.

Es fragt sich, was zur Erfahrung gehört. Dürfen wir sagen, alles, was wir in den eigentlichen Kausalitäts- oder Erfahrungsurteilen und in den Substanz- oder Wahrnehmungsurteilen erkennen? In den Kausalitätsurteilen erscheinen uns die Beziehungen zwischen der vorangehenden Veränderung des einen Dinges und der nachfolgenden Veränderung des andern. Diesen erscheinenden Beziehungen müssen natürlich wirklich seiende Beziehungen zwischen den zugrunde liegenden Dingen an sich entsprechen, — denn dafür sind sie ja die Erkenntnismittel — ebenso wie den Erscheinungen, die in den Substanz- oder Wahrnehmungsurteilen eine Rolle spielen, als Erkenntnismitteln Dinge an sich entsprechen müssen. Die Erscheinungen der Beziehungen zwischen den Dingen an sich und die Erscheinungen der Dinge an sich gehören zweifellos der Erfahrungswelt an, die entsprechenden Beziehungen selbst und die Dinge an sich jedoch nur, insofern sie uns erscheinen oder in ihren Er-

scheinungen. Alles, was zur Erfahrung gehört, ist innerzeitlich, aber weil diese seine Innerzeitlichkeit allgemeingültig für alle Denkenden und objektiv ist, auch überzeitlich. Die Erscheinung der Dinge an sich und ihrer Beziehungen gehört der Erfahrung an, die Dinge an sich selbst und ihre Beziehungen nur, insofern sie uns erscheinen oder in ihren Erscheinungen. Die Dinge an sich und ihre Beziehungen sind nicht bloß wegen ihrer Allgemeingültigkeit für alle Denkenden oder wegen ihrer Objektivität überzeitlich, sondern im strengen Sinne außerzeitlich.

Von allem, was zur Erfahrung gehört, ganz verschieden und in strengem Sinne außerzeitlich sind die Gesetze der Zahlenlehre, der reinen Raumlehre und der reinen Bewegungslehre. Die anschaulichen Zahlgebilde, die Zahlworte und Ziffern, die Anschauungen, in denen wir eine kleine Gruppe von drei bis acht Einheiten mit einem Blick umfassen, das Zählen und die Zahlurteile sind natürlich innerzeitlich und gehören der Erfahrungswelt an, aber das mit allem dem Gemeinte hat einen gesetzlichen streng apriorischen Charakter. Jede Zahl in diesem Sinne ist ein apriorisches Gesetz oder eine Summe von apriorischen Gesetzen (3 ist größer als 2, die Hälfte von 6, um 1 kleiner als 4 usw.). Alle diese Gesetze sind im strengen Sinne außerzeitlich, weil apriorisch. Das gleiche gilt von den Gesetzen der Raumlehre: das anschauliche Dreieck, die anschauliche Ellipse lernen wir freilich nur durch Erfahrung kennen, sie sind innerzeitlich und gehören zur Erfahrung, aber das Gesetz des Dreiecks und der Ellipse ist streng außerzeitlich und apriorisch. Es-

ist nicht anders mit den Gesetzen der reinen Bewegungslehre. Wie die Gesetze der reinen Raumlehre nur Besonderungen des Raumgesetzes sind, so sind die Gesetze der reinen Bewegungslehre Besonderungen des Zeitgesetzes. Eine reine Zeitlehre haben wir ja nur in der Bewegungslehre. Natürlich ist die Bewegung in allen ihren Formen etwas Anschauliches, Innerzeitliches, das wir nur durch Erfahrung kennen lernen und das deshalb auch zur Erfahrung gehört, aber die Gesetze der Bewegung sind davon ganz verschieden, sie sind streng außerzeitlich und apriorisch. Bei den Bewegungsgesetzen und den Bewegungen spielt die Materie eine Rolle. Materiell nennen wir das, dessen Teile Substanzen sind, Eigenörtlichkeit haben oder einen Ort einnehmen, der nicht zugleich mit ihnen von andern Teilen eingenommen werden kann. In der Raumerfüllung im Gegensatz zu Masse kann die Materie ja nicht bestehen, denn die Raumerfüllung ist nur denkbar, wenn die den Raum erfüllenden Teile durch Eigenörtlichkeit charakterisiert sind. Dieser Begriff nun der Materie oder dieses Gesetz derselben ist streng apriorisch, darum außerzeitlich und nicht zur Erfahrungswelt gehörend. Das, was freilich in dieser Weise eigenörtlich ist oder worauf das apriorische Gesetz der Materie angewendet werden kann, lernen wir nur durch Erfahrung kennen und gehört darum der Erfahrungswelt an. Es ist der Widerstand, den die Dinge ihrer Fortbewegung entgegensetzen, und das Gewicht der Dinge. Es ist eine allgemeine Eigenschaft der Materie, Gewicht zu haben und Widerstand entgegenzusetzen, den wir aber nur durch den Druck, den die Dinge

auf uns ausüben oder den wir auf sie ausüben, also durch Empfindungen, kennen lernen. Auch der Äther hat ein experimentell feststellbares Gewicht, und die den Elektrizitätserscheinungen zugrunde liegenden Ätherteilchen setzen der ihnen zuteil werdenden Beschleunigung einen Widerstand entgegen.

Die verwickelteren Sätze der Zahlen-, Raum- und Bewegungslehre, die eines Beweises bedürfen, werden auf einfachere, sogenannte letzte Prinzipien oder durch sich selbst einleuchtende, evidente Axiome zurückgeführt. Das Einleuchten oder die Evidenz ist offenbar ein subjektives Erlebnis, das uns die Allgemeingültigkeit und Objektivität weder dieser einfacheren, noch der auf sie zurückgeführten verwickelteren Sätze verbürgen kann. Wir können uns deshalb auch nicht auf die Evidenz oder das Einleuchten als letzten Grund für die Allgemeingültigkeit und Objektivität dieser Erkenntnisse berufen, müssen vielmehr die einfacheren Sätze oder Axiome, die durch sich einleuchtend sein sollen, als Möglichkeitsbedingungen unsers Erkennens erweisen: nur unter dieser Voraussetzung können sie uns die Allgemeingültigkeit und Objektivität der auf sie zurückgeführten verwickelteren Sätze und ihrer selbst verbürgen. Nur auf diese Weise erkennen wir, warum diese einfacheren Sätze durch sich einleuchtend oder evident sind und sein müssen, ihre Evidenz ist, mit Kant zu reden, vor dem Richterstuhl der Vernunft gerechtfertigt.

Durch die synthetischen Urteile a priori, die Möglichkeitsbedingungen unseres Erkennens, gelangen wir zu Synthesen. Das Charakteristische derselben ist der ge-

setzmäßige Zusammenhang ihrer Teile, sie gehören zusammen und sind nicht etwa bloß zufällig zusammengeraten auf dem Wege der Assoziation. Das Urteil ist eben keine festgewordene Vorstellungsassoziation, wie unsere Empiristen behaupten, sondern eine gesetzmäßige Beziehung der in ihm verbundenen Vorstellungen auf das in ihm Gemeinte. Das Gemeinte ist das eigentliche Subjekt des Urteils, die als Subjekt und Prädikat verbundenen Vorstellungen seine Prädikate. Die ersten durch die synthetischen Urteile a priori gewonnenen Synthesen sind die Wahrnehmungsbegriffe. In ihnen fassen wir die sinnlichen, mathematischen, mechanischen Merkmale mit dem metaphysischen Ding an sich oder beharrlichen Etwas zusammen. Die Eigenörtlichkeit, das Individuationsprinzip für die Erscheinung des Dinges an sich ist für uns die Möglichkeitsbedingung, das Ding an sich als dieses bestimmte, von allen andern unterschiedene, mithin als Erkenntnisgegenstand aufzufassen. Aber das Individuationsprinzip ist ein allgemeingültiges und apriorisches Gesetz, durch dasselbe erhalten die Erscheinungen ihre gedankliche Bestimmtheit, wie sie jedem Erkenntnisgegenstand zukommen muß. Ganz verschieden von der gedanklichen Bestimmtheit, vermöge deren die Erscheinung eines Dinges einen Ort einnimmt, der nicht zugleich von der Erscheinung eines andern Dinges eingenommen werden kann, ist ihre sinnliche Bestimmtheit, die darin besteht, daß sie in jedem Falle einen bestimmten, in letzter Instanz den Tastempfindungen entsprechenden Ort einnehmen. Von dieser sinnlichen Bestimmtheit müssen wir natürlich jedesmal absehen, wenn wir die Ortsbewegung

eines Dinges ins Auge fassen. Wir lernen die Dinge an sich auf Veranlassung der Empfindungen, die durch das Raum- und Substanzgesetz zu Anschauungen werden, durch das Gesetz der beharrlichen Dieselbheit kennen und fassen nun auch die Anschauungen als Erscheinungen der Dinge an sich auf. Aus der gedanklichen Bestimmtheit der Erscheinungen schließen wir dann auf die gedankliche Bestimmtheit der Dinge an sich. Das Bewußtsein der gedanklichen Bestimmtheit der Dinge an sich erhalten wir somit erst aus den Erscheinungen. Die gedankliche Bestimmtheit der Erscheinungen ist insofern für uns das Frühere, an sich genommen ist die gedankliche Bestimmtheit der Dinge an sich das Frühere, durch die ja erst aus den Anschauungen Erscheinungen werden können. Und nur dadurch, daß den Anschauungen Dinge an sich zugrunde liegen, deren Erscheinungen sie sind, können sie über die Sphäre der Abstraktion hinausgehoben und als wirkliche Erkenntnisgegenstände aufgefaßt werden. Daraus ergibt sich, daß die Wahrnehmungsbegriffe immer Begriffe von Einzelgegenständen oder Einzelbegriffe sind. (Vgl. S. 162 und 163).

Die Wahrnehmungsbegriffe sind Erfahrungsbegriffe, wie die Wahrnehmungsurteile, aus denen sie entstehen, Erfahrungsurteile. Die sinnlichen Merkmale, Farben, Gerüche, Wärme, Kälte, gehören natürlich der Erfahrung an, mit ihnen auf gleicher Linie stehen die dem Tastsinn entsprechenden, Rauhheit, Glätte, Härte, Weichheit, obgleich sie unabtrennbar mit der Eigenörtlichkeit oder Materialität zusammenhängen, sofern sie uns in dem Widerstand zum Bewußtsein kommen, den die über einen Körper hin-

fahrende oder in ihn eindringende Hand erfährt. Auch die mathematischen Merkmale stellen sich uns nur in der Erfahrung angehörenden sinnlichen Anschauungen von Größen und Gestalten, die mechanischen der Eigenörtlichkeit und Materialität nur in den ebenfalls der Erfahrung angehörenden sinnlichen Anschauungen des Gewichts und des Widerstandes dar. Die Gesetze dieser sinnlichen Anschauungen sind apriorisch, sie selbst gehören der Erfahrungswelt an. Einzig und allein der letzte und wichtigste Bestandteil der Wahrnehmungsbegriffe, das den sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmalen zugrunde liegende Ding an sich, das beharrliche Etwas, das Es Lotzes, von dem wir nur eine Wortvorstellung, aber keine sinnliche Anschauung haben, gehört nicht der Erfahrung an. Es ist nicht bloß überzeitlich, was ja auch von den sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmalen gilt, sofern sie seine Erscheinungen bilden, sondern im strengen Sinne außerzeitlich. Und wenn wir nach den Gesetzen der Kausalität und des hinreichenden Grundes die Dinge an sich in ihren Erscheinungen, sofern sich diese ändern, als in einem Notwendigkeitsverhältnis stehend und das eine als Grund der veränderten Erscheinung des andern auffassen, Arsenik z. B. als totbringend, Chinin als fieberbeseitigend, Brot als den Hunger stillend, so erhält dadurch der Wahrnehmungsbegriff eine Ergänzung, die wiederum der Erfahrung angehört. Denn wenn auch die Gesetze der Kausalität und des hinreichenden Grundes durchaus apriorisch sind, so ist doch die Voraussetzung der Anwendung dieser Gesetze, die Unmittelbarkeit des zeit-räumlichen Zusammen-

hangs des Vorangehenden mit dem Nachfolgenden etwas sinnlich Anschaubares oder auf sinnlicher Anschauung Beruhendes.

Alle Bestandteile unserer Wahrnehmungsbegriffe mit Ausnahme des beharrlichen Etwas oder Dinges an sich sind demnach Anschauungen und gehören der Erfahrungswelt an; aber festgehalten muß werden, daß die Wahrnehmungsbegriffe nur durch die synthetischen Urteile a priori zustande kommen. Was sinnliche Merkmale, Farbe, Rauhheit usw. hat, das hat auch mathematische Merkmale, Ausdehnung, Größe, Gestalt (Raumgesetz); was mathematische Merkmale hat, das hat auch mechanische Merkmale, Eigenörtlichkeit, Materialität, Substantialität (Substanzgesetz); was sinnliche, mathematische und mechanische Merkmale hat, dem liegt auch ein beharrliches Etwas, das Ding an sich, zugrunde (Gesetz der beharrlichen Dieselbheit). Diese apriorischen Gesetze verhalten sich zu den Anschauungen, welche die Bestandteile der Wahrnehmungsbegriffe bilden, wie die stehende Kette des Gewebes zum wechselnden Einschlag. Durch sie erhalten die Bestandteile der Wahrnehmungsbegriffe ihren gesetzmäßigen Zusammenhang, ihre Zusammengehörigkeit. Das gleiche gilt natürlich von den Ergänzungen der Wahrnehmungsbegriffe, die in Anschauungen bestehen, und den apriorischen Gesetzen der Kausalität und des hinreichenden Grundes, durch die sie zustande kommen.

Für gewöhnlich sehen wir bei der Wahrnehmung nicht bloß von der sinnlichen Bestimmtheit oder von dem Vorhandensein an einem bestimmten Ort ab, der bei

jeder Bewegung ja ein anderer wird, sondern lassen auch die sinnlichen Merkmale und die anschaulichen mathematischen und mechanischen Merkmale mehr oder minder unbestimmt, wir fassen sie nur obenhin und ungenau ins Auge. So ist es begreiflich, daß sich annähernd die gleichen Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsbegriffe bei verschiedenen ähnlichen oder mehr oder minder gleichen Einzeldingen wiederholen, und weiterhin, daß mit diesen gleichen Wahrnehmungen oder Wahrnehmungsbegriffen sich die nämliche sprachliche Bezeichnung oder das nämliche Wort verbindet jetzt bei unsern Kindern, die die vorhandene Sprache lernen, und ursprünglich in der Menschheit, als die Sprache noch geschaffen werden mußte. Es ist ferner begreiflich, daß die durch Wahrnehmung gewonnenen Begriffe sich allmählich von der Beziehung auf die Einzeldinge, in der sie ursprünglich allein Halt und Bestand haben, loslösen, zu bloßen Gedanken unseres Bewußtseins herabsinken und damit zu Bedeutungen der mit ihnen verbundenen Worte werden. Diese Loslösung der Wahrnehmungsbegriffe von den Einzeldingen ist besonders dadurch nahegelegt, daß wir für sie, abgesehen von ihrer Erscheinung in den sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmalen, die den bleibenden Bestand der Wahrnehmungsbegriffe ausmachen, nur den inhaltlich ganz unbestimmten Begriff des Das oder Dies haben, wenn wir sie denken wollen.

Natürlich können wir die von den ursprünglich in und mit ihnen gemeinten Einzeldingen losgelösten Wahrnehmungsbegriffe vermittelst der Worte, deren Bedeutung sie ausmachen, auf alle Einzeldinge, auf welche sie sich

ursprünglich beziehen und auf alle ihnen ähnlichen oder ihnen gleichen Einzeldinge anwenden, in Urteilen von all diesen Dingen aussagen. Häufig fassen wir bei der Wahrnehmung nur Ein charakteristisches Merkmal ins Auge, z. B. beim Hunde das Bellen, beim Ofen das Wärmen, das kehrt dann als pièce de résistance in allen Wahrnehmungsbegriffen trotz der mannigfaltigen und verschiedenen Gestalten der Hunde und der Öfen wieder und ermöglicht uns die Anwendung des gleichen Wortes. Auf diese Weise werden aus den Einzeldingen gegenüber gewonnenen Wahrnehmungsbegriffen Klassenbegriffe, die auf eine größere oder geringere Zahl gleicher oder ähnlicher Dinge angewendet werden können. Sie kommen zustande durch Unbestimmtlassen der sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmale (Abstraktion durch Unbestimmtlassen), durch Loslösung der Wahrnehmungsbegriffe von den Einzeldingen, Hinwegdenken derselben (Abstraktion durch Hinwegdenken), durch Festhalten einzelner charakteristischer Merkmale mit der Aufmerksamkeit (Abstraktion durch Aufmerksamkeit), endlich durch Anwendung der Wahrnehmungsbegriffe auf viele ähnliche oder gleiche Einzeldinge (Generalisation).

Ehe wir weitergehen, müssen wir beachten, daß schon in den Wahrnehmungsbegriffen und ebenso in den aus ihnen gebildeten Klassenbegriffen ein Bestandteil sich geltend macht, der in keiner Weise aus den Wahrnehmungs- und Erfahrungsgesetzen abgeleitet werden kann, und den wir deshalb als eine Ergänzung oder Erweiterung dieser Begriffe bezeichnen müssen. Die Produkte menschlicher Tätigkeit, wie z. B. der Ofen, dienen-

bestimmten Zwecken: Der Ofen soll Wärme spenden Der Ofen selbst ist Gegenstand der Wahrnehmung und Erfahrung, auch dieses, daß er Wärme spendet, aber keineswegs die Zweckbeziehung des Ofens und seiner Einrichtung auf das Wärmespenden. Ebenso müssen wir auch die Dinge der organischen Welt, die Organismen, in denen trotz alles Stoffwechsels die Form die gleiche bleibt oder sich erneuert in neuen Organismen, die an die Stelle der alten treten, als unter dem Gesetz dieser Zweckbeziehung stehend betrachten. Die Erhaltung der Form in demselben Organismus oder die Erneuerung derselben in neuen Organismen ist der Zweck ihrer Entwicklung. Darüber haben wir des näheren zu handeln im Anschluß an die Kritik der teleologischen Urteilskraft Kants.

Natürlich bleiben wir bei der Bildung dieser den Wahrnehmungen von Einzeldingen zunächst liegenden Klassenbegriffe nicht stehen. Wir fassen innerhalb dieser Klassenbegriffe besondere Merkmale ins Auge, z. B. das Säugen beim Pferd, das Fliegen beim Vogel, das Schwimmen beim Fisch, und kommen so zu den höheren Klassen der Säugetiere, Vögel, Fische. Um über diesen höheren Klassenbegriffen zu noch höheren zu gelangen, müssen wir schon den Begriff des Organismus als eines Dinges, das sich trotz alles Stoffwechsels in seiner Form erhält und dem der Stoffwechsel nur als Mittel zu diesem Zweck dient, voraussetzen. Ein Organismus mit Ortsbewegung ist ein Tier, ein Organismus, der bloß wächst eine Pflanze, und jeder Organismus ist hinwieder ein Körper. Auf diese Weise kommen wir, immer die unter-

scheidenden Merkmale der niederen Klassen wegdenkend und nur die übrigbleibenden gemeinsamen festhaltend, durch die wegdenkende Abstraktion und die Abstraktion als Aufmerksamkeit zu immer höheren Klassenbegriffen, die immer umfassendere, aber auch an Inhalt ärmere Synthesen bilden. Was wichtiger ist, wir gewinnen ein System von Begriffen, dessen Glieder einander in gesetzmäßiger Weise über- und untergeordnet sind und die deshalb ebenso wie die Bestandteile der Wahrnehmungsbegriffe einen streng gesetzmäßigen Zusammenhang oder eine Zusammengehörigkeit bilden. Die gesetzmäßige Unterordnung zur Geltung bringend erklären wir das Pferd als ein Säugetier, Tier, Organismus, Körper; die Eiche als einen Baum, als eine Pflanze, als einen Organismus, als einen Körper — lauter Urteile, die als Gesetze für das Pferd und für die Eiche gelten müssen oder solche Gesetze zum Ausdruck bringen. Man wird sagen, das seien lauter analytische Urteile, deren Prädikat im Subjekt enthalten ist. Aber man vergesse doch nicht, daß die Analyse immer eine Synthese voraussetzt: wir können in der Linie, wie Kant sagt, nur Teile unterscheiden, nachdem wir sie in Gedanken gezogen haben. Die gesetzmäßige Überordnung führen wir durch in den Systemen der beschreibenden Naturwissenschaft, von den Körpern, die noch nicht organisiert sind, zu den einfach organisierten, den Pflanzen, und von diesen zu den Tieren übergehend, in jedem dieser drei Reiche der Natur dem unbestimmten Grundbegriff nähere, seinen Umfang immer mehr einengende Bestimmungen hinzufügend. Auch die auf diese Weise gewonnenen Systeme der be-

schreibenden Naturwissenschaft bilden streng gesetzmäßige Synthesen, ihre Glieder hängen gesetzmäßig zusammen, sie gehören zusammen. Und auch diese drei Systeme hängen untereinander gesetzmäßig zusammen, gehören zusammen, sie bilden eine einzige, die ganze Natur umfassende Synthese.

Jedes Glied dieser Synthese oder der Systeme, aus denen diese Synthese besteht, so beispielsweise das Pferd und die Eiche, hat innerhalb derselben seine feste, nur ihm eigentümliche, unübertragbare, durch den Zusammenhang mit allen andern Gliedern bestimmte Stelle. Der Begriff jedes dieser Glieder, wie des Pferdes, der Eiche, gilt wegen des gesetzmäßigen Zusammenhangs seiner Bestandteile, auch wenn es gar keine entsprechenden Dinge mehr gibt oder noch nicht gibt, wenn die Art Pferd oder die Art Eiche ausgestorben ist oder sich noch nicht entwickelt hat. Diese Begriffe haben volle Gültigkeit, auch wenn es für sie kein Anwendungsgebiet und keinen Geltungsbereich gibt. Woher der gesetzmäßige Charakter dieser Synthesen? Aus den Wahrnehmungen und ihren Gesetzen können wir ihn nicht ableiten, trotzdem wir die Klassenbegriffe, also diese Synthesen, auf Grund der Wahrnehmungsbegriffe gewinnen. Die Gesetze der Wahrnehmung verbürgen uns nur den gesetzmäßigen Zusammenhang oder die Zusammengehörigkeit der sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmale untereinander und mit dem ihnen zugrunde liegenden Ding an sich. Um so weniger ist an eine solche Ableitung zu denken, als wir bei der Bildung der Klassenbegriffe von den verschwommenen und

unklaren Gemeinbildern, den Ergebnissen der Abstraktion durch Unbestimmtlassen der Unterschiede ausgehen.

Man wird geneigt sein zu sagen, der gesetzmäßige Charakter dieser Synthesen habe seinen Grund darin, daß wir diese Gemeinbilder mit unserer Vernunft bearbeiten. Es sei kein Wunder, daß die Vernunft, die überall Plan, Ordnung und Gesetz verlange, sich selbst in dem bearbeiteten Stoff wiederfinde. Wir würden daraus den Schluß ziehen, es sei also nicht bloß Mathematik in der Natur, wie Leonardo da Vinci behauptet, sondern auch Vernunft. Merkwürdig ist, daß uns das, was wir auf Grund der durch Abstraktion gewonnenen Über- und Unterordnung der Begriffe von den drei Reichen der Natur und ihren Systemen kennen lernen, durch die Erfahrung bestätigt wird. Die Erfahrung lehrt uns die Natur kennen als eine vom Unbestimmten zum Bestimmten fortschreitende Stufenfolge, bei der das Vorangehende Voraussetzung und Bedingung des Nachfolgenden und zugleich seine Vorbereitung ist, außerdem im Nachfolgenden wiederkehrt, ihm unterworfen und dienstbar gemacht wird. Die Natur erscheint uns im Lichte der Erfahrung als eine aufsteigende Entwicklung. Genau dem auf Grund der Abstraktion gewonnenen System der drei Naturreiche entsprechend bilden die Körper mit ihrer Eigenörtlichkeit, ihrer Schwere und Widerstandskraft das Anfangsglied, die einfachen Organismen, die Pflanzenkörper das Mittelglied, die tierischen Körper mit Ortsbewegung das Schlußglied, und an jedes dieser Glieder schließen sich durch fortschreitend nähere Bestimmungen Unterglieder an. Natürlich wird die Ent-

wicklung beherrscht von einem Gesetz, das sich nicht entwickelt und vermöge dessen jedes Glied und Unterglied innerhalb der Entwicklung seine bestimmte, nur ihm eigentümliche Stelle hat. Der Gedanke liegt nahe, daß in diesem Entwicklungsgesetz der Grund des gesetzmäßigen Charakters der Synthesen zu suchen ist.

Die Entwicklung stellt einen Zweckzusammenhang dar. Das Vorangehende ist dem Nachfolgenden als das Dienende dem Herrschenden untergeordnet und verhält sich zu ihm wie das Mittel zum Zweck. Etwas anderes als ein solcher Zweckzusammenhang kann ja auch die Vernunft in der Natur, die Ordnung, Plan und Gesetz verlangt, von der wir in bezug auf die gesetzmäßigen Synthesen sprachen, nicht sein. Aber abgesehen davon, daß wir den Begriff des Zweckes unserer Willenstätigkeit entnehmen müssen, kennen wir auch den Zweck der Natur nicht. Obgleich wir einige Glieder der Entwicklung angeben können, wissen wir doch nicht, wo sie hinaus will, warum sie da ist, was im letzten Grunde ihr eigentlicher Zweck ist. Darum gehört für uns das Entwicklungsgesetz und mit ihm alle Gesetze der beschreibenden Naturwissenschaften und ebenso die gesetzmäßigen Synthesen durchaus der Erfahrungswelt an. Kännten wir den eigentlichen Zweck der Entwicklung, dann würde das Entwicklungsgesetz für uns ebenso ein apriorisches Gesetz sein, wie das Gesetz von Raum und Zeit, und die Gesetze der beschreibenden Naturwissenschaften wie die gesetzmäßigen Synthesen derselben würden für uns auf derselben Stufe stehen mit den Besonderungen des Raum- und Zeitgesetzes. Natürlich müssen wir als

Möglichkeitsbedingung der Beziehungen zwischen den Gliedern der Entwicklung das über ihnen stehende Dritte annehmen oder auch für das Entwicklungsgesetz das Gesetz des hinreichenden Grundes voraussetzen. Aber wenn wir auch den letzten Grund als das höchste Ziel betrachten müssen, wie zuerst Anaximander hervorhebt und wir mit ihm annehmen, so können wir daraus doch keine bestimmte Erkenntnis über den eigentlichen Zweck der Entwicklung ableiten. Mögen immerhin diese Beziehungen, sofern wir sie auf mechanischem Wege erklären können, uns als tatsächliche Notwendigkeiten erscheinen, zu begriffenen Notwendigkeiten werden sie erst durch das über ihnen und über allen Beziehungen stehende Dritte, das wir nach dem Gesetze des hinreichenden Grundes kennen lernen. Aber nach Kant hat die mechanische Erklärung an dem Übergang von der nichtorganischen Welt zur organischen Welt, und wir fügen hinzu, auch an dem Übergang von der empfindungslosen Welt zu der empfindungsbegabten ihre Grenze.

Wir haben die Gesetze des Raumes der Zeit, der Substantialität, Kausalität, der beharrlichen Dieselbheit und des hinreichenden Grundes als in unserm Denken funktionierende Möglichkeitsbedingungen der Objektivität und Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnisse kennen gelernt. Die Begründung und Rechtfertigung der Objektivität und Allgemeingültigkeit unserer Erkenntnisse durch diese Gesetze ist natürlich ganz etwas anderes als die Ableitung eines neuen Urteils aus einem oder mehreren andern, in denen es enthalten ist, die wir gewöhnlich als Deduktion im Gegensatz zur Induktion bezeichnen.

Was heißt das: Ein Urteil ist in einem andern enthalten, was hat das Gesetz des Enthaltenseins für eine Bedeutung? Wir können von einem Subjektsbegriff nicht bloß das aussagen, was in ihm enthalten ist, sondern auch vieles, was nicht in ihm enthalten ist und tun das in allen Erfahrungsurteilen, die ja nach Kant synthetisch sind. Enthalten ist nur das in einem Subjektsbegriff, mit dessen Verneinung auch er selbst ganz oder zum Teil verneint werden müßte. Und ein Urteil ist in einem andern enthalten, wenn mit seiner Verneinung auch das andere Urteil verneint werden müßte. Wollten wir das, mit dessen Verneinung auch der Subjektsbegriff ganz oder zum Teil verneint werden müßte, von ihm leugnen, so würden wir uns selbst widersprechen. Und das gleiche, gilt, wenn wir ein Urteil anerkennen und zugleich mit ihm das andere, mit dessen Verneinung es auch selbst verneint werden müßte, leugnen wollten. Das Gesetz des Enthaltenseins, nach dem wir verfahren, wenn wir aus einem oder mehreren Urteilen ein anderes ableiten, kommt also auf das Gesetz des Widerspruchs zurück. Wir nennen das oder die Urteile, aus denen ein anderes abgeleitet wird, den Grund, und das abgeleitete Urteil die Folge. Es ist klar, daß das Wort Grund hier eine ganz andere Bedeutung hat als in dem Gesetze vom hinreichenden Grunde, und ebenso, daß wir das Gesetz vom hinreichenden Grunde sorgfältig vom Gesetz des Enthaltenseins unterscheiden müssen. Selbstverständlich nehmen wir auch für das Verhältnis des Enthaltenseins zwischen den Subjekten und Prädikaten unserer Urteile, wie zwischen den verschiedenen Urteilen, ebenso wie

für unsere Urteile eine Allgemeingültigkeit und Objektivität in Anspruch, als deren Möglichkeitsbedingung wir das über allen Verhältnissen und Beziehungen stehende Allumfassende betrachten müssen, das wir durch das Gesetz des hinreichenden Grundes kennen lernen.

Das Bewußtseinsgesetz.

Alle Erkenntnis besteht in der Synthese eines Mannigfaltigen, das einen gesetzmäßigen Zusammenhang, eine Zusammengehörigkeit bildet. Wir fassen bei der Wahrnehmung die sinnlichen, mathematischen und mechanischen Merkmale mit dem ihnen zugrunde liegenden beharrlichen Etwas zusammen, fassen in der Erfahrung die räumlich und zeitlich unmittelbar zusammenhängenden, aufeinanderfolgenden Veränderungen verschiedener Dinge als in einem Notwendigkeitsverhältnis stehend und die vorangehende Veränderung als Grund der nachfolgenden auf; auch diese Auffassung ist eine Zusammenfassung. Der Ausgangspunkt für alle diese Zusammenfassungen sind die Empfindungen. Die mathematischen Merkmale Größe und Gestalt, die mechanischen Eigenörtlichkeit, Materialität, die Veränderungen der Dinge wie ihren unmittelbaren räumlichen und zeitlichen Zusammenhang können wir uns nur in Empfindungen zum Bewußtsein bringen. Die Empfindungen bilden in allen diesen Fällen ein räumliches Nebeneinander und ein zeitliches Nacheinander, dessen Bestandteile wir miteinander verbinden, also zusammenfassen müssen. Wenn wir einen Apfel sehen, so

fassen wir mit den Gesichtsempfindungen die wiederauflebenden Tastempfindungen, Geruchs- und Geschmacksempfindungen mit auf, wir fassen sie mit ihnen zusammen. Wie kommen diese Zusammenfassungen zustande? Kant unterscheidet eine dreifache Synthesis, welche die Zusammenfassung der Glieder eines Mannigfaltigen ermöglicht. Die Glieder müssen zunächst der Reihe nach zum Bewußtsein kommen (Synthesis der Apprehension), beim folgenden Glied müssen die vorangehenden wieder der Reihe nach reproduziert werden (Synthesis der Reproduktion), endlich müssen die reproduzierten Glieder als dieselben wiedererkannt werden (Synthesis der Rekognition). Dagegen wird man nichts einwenden können, aber es ist doch zu beachten wichtig, daß die vorangehenden Glieder nicht selbst reproduziert werden, sondern nur etwas ihnen Gleiches, das uns an sie erinnert, und daß demnach auch nicht ihre Reproduktionen, sondern nur das, woran sie uns erinnern, als dasselbe wiedererkannt wird. Ist das richtig, so fragt sich doch, wie die Reproduktionen uns an die vorangegangenen Glieder, die doch entschwunden sind, erinnern können, woher wir wissen, daß sie ihnen gleichen.

Machen wir uns die Sache an den Empfindungen klar. Es macht uns keine Schwierigkeit, eine Reihe von Empfindungen zu durchlaufen, d. h. auf sie der Reihe nach unsere Aufmerksamkeit zu richten. Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn wir die entschwindenden festhalten oder die entschwundenen reproduzieren wollen. Wir haben wiederholt betont, daß die Empfindungen sich beständig in die Vergangenheit verschieben, im eigentlichen Sinne

vergehen und niemals als dieselben wiederkehren. Auch von der uns gegenüberstehenden Wand haben wir nicht etwa eine beharrlich dieselbe bleibende Gesichtsempfindung, sondern lauter aufeinanderfolgende, beständig in die Vergangenheit versinkende, freilich gleiche Gesichtsempfindungen. Wie sollen wir unter diesen Umständen die apprehendierten Empfindungen reproduzieren und als dieselben wiedererkennen können? Nach den Assoziationsgesetzen der Ähnlichkeit und Berührung werden, wenn unter den früheren Empfindungen mit den gegenwärtigen gleiche vorhanden waren, diese gleichen Empfindungen und die mit ihnen verbundenen von den gegenwärtigen verschiedenen früheren Empfindungen in gleichen Empfindungen, aber niemals als dieselben reproduziert. So kommt es, daß mit den Gesichtsempfindungen von einem Apfel auch die früheren Tast-, Geruchs- und Geschmacksempfindungen, welche mit früheren gleichen Gesichtsempfindungen verbunden waren, in gleichen Empfindungen wieder aufleben. Handelt es sich um unmittelbar aufeinanderfolgende Empfindungen, so können die vorausgehenden in Nachbildern sozusagen sich fortsetzen oder bestehen bleiben, aber auch diese Nachbilder sind mit den entschwundenen nicht dieselben, sondern ihnen nur gleich.

Man hat nun angenommen, daß diese gleichen Empfindungen, in denen frühere reproduziert werden, einen Hinweis auf die früheren enthalten, sie symbolisieren und repräsentieren und daß wir so durch diese gegenwärtigen Empfindungen zur Erkenntnis der früheren gelangen. Gewiß eine sehr schwierige Annahme. Wie soll

die gegenwärtige Empfindung α in der eine frühere Empfindung a reproduziert wird, sie repräsentieren und symbolisieren können, da die Empfindung a meinem Bewußtsein völlig entschwunden und in die Vergangenheit versunken ist und einzig die Empfindung α gegenwärtig mein Bewußtsein einnimmt. Eine Vergleichung von α mit a ist ja nicht möglich. Soll α Bild von a sein, so müßte ja angenommen werden, daß wir durch Bilder Gegenstände kennen lernen könnten, ohne daß wir bereits anderweitig Kenntnis von diesen Gegenständen hätten, was doch ganz unmöglich ist, wie die spätmittelalterlichen Nominalisten mit Recht betonen. Soll aber diese anderweitige Kenntnis eben durch das frühere Bewußtsein von der Empfindung a gewonnen sein und gegenwärtig im Bewußtsein eine Rolle spielen, so ist das Bild α überflüssig. Kant geht auf diese im Begriff seiner Synthesis der Rekognition liegende Schwierigkeit nirgends ein, wir werden zur Beseitigung derselben eine neue Theorie der Einheit des Bewußtsein aufstellen.

Alle diese Synthesen wie überhaupt alle Erkenntnisvorgänge sind, wie sofort einleuchtet, nur dadurch möglich, daß die Empfindungen oder die Bestandteile der Erkenntnisvorgänge ein und demselben Bewußtsein, dem, was wir unser Ich nennen, angehören. Nur in ein und demselben Bewußtsein können sie als Ganzes zusammengefaßt werden. Kant drückt das so aus: Das Ich denke muß alle meine Akte begleiten können, und bezeichnet diese Zusammenfassung in dem einheitlichen Ich als Synthesis der Apperzeption. Daß unsere Akte nicht immer von einem ausdrücklichen Ichbewußtsein begleitet werden, hindert nicht

daran, sie jederzeit auf unser Ich beziehen zu können, und das muß möglich sein, wenn von einer Zusammenfassung die Rede sein soll. Wir können Sachurteile und Ichurteile unterscheiden, z. B. der Tisch steht da, und: Ich sehe den Tisch. In den Sachurteilen ist das Ichbewußtsein nicht ausdrücklich, aber doch einschließlich enthalten; ausdrücklich tritt es erst in dem übergeordneten Urteil: Ich sehe, daß der Tisch dasteht, hervor. Es verhält sich mit dem Ichbewußtsein wie mit dem Bewußtsein der Wahrheit, das auch in jedem Urteil einschließlich vorhanden ist, aber ausdrücklich nur in dem übergeordneten Urteil: Es ist wahr, daß usw., hervortritt. Das Ichbewußtsein ist wirklich in jedem Urteil ebenso wie das Wahrheitsbewußtsein, wenn auch nicht ausdrücklich, so doch einschließlich vorhanden. Man kann nicht einmal sagen, daß wir beim Urteil von dem Ich- oder Wahrheitsbewußtsein abstrahieren können, da beide zum Wesen des Urteils gehören und ohne sie das Urteil aufhören würde ein Urteil zu sein.

Das bloße Zusammensein der Bestandteile der Erkenntnisvorgänge ist kein Zusammenfassen zu einem einheitlichen Ganzen. Ein solches Zusammenfassen ist nicht ohne einen einheitlichen Zusammenfassenden möglich, und das heißt: es gibt keine Synthese ohne ein Ich. Hume hat freilich das Ich als ein bloßes Bündel von Vorstellungen bezeichnet und behauptet, daß er nichts anderes als ein solches Bündel in sich vorfinde, so oft er über sein Ich zu reflektieren suche. Der scharfsinnige Denker hat aber den Vorfinder, das Ich, übersehen und ist so bei dem Bündel von Vorstellungen angelangt.

Ein Urteil als Auffassung eines Gegenstandes, d. h. des im Urteil Gemeinten unter den in ihm verbundenen Vorstellungen oder als Aussage dieser Vorstellungen vom Gegenstand ist ohne ein einheitliches Ich, das Gegenstand und Vorstellungen in Beziehung setzt, nicht möglich. Noch weniger kann von einer Erinnerung, einem Wiedererkennen, worin immer diese Vorgänge bestehen mögen, die Rede sein, wenn nicht dasselbe Ich früher den erinnerten und wiedererkannten Gegenstand erfaßte, das ihn jetzt erfaßt. Aber nicht bloß, wenn es sich um Verbindungen und Beziehungen der verschiedenen Bestandteile unserer Erkenntnisvorgänge handelt, müssen wir ein beharrlich dasselbe bleibendes Ich voraussetzen, auch von einzelnen Vorgängen unsers Bewußtseins können wir nicht reden, ohne sie auf ein solches Ich zu beziehen. Urteilen, Sichentschließen kann keiner an meiner Stelle, er kann sich ebenso entscheiden im Erkennen und Wollen wie ich, in Übereinstimmung mit mir, aber dann ist sein Urteil und Entschluß doch immer sein Urteil und sein Entschluß und nicht mein Urteil und mein Entschluß, vielmehr von meinem Urteil und meinem Entschluß verschieden. Empfinden, Fühlen kann keiner an meiner Stelle. Das gilt von allen meinen Bewußtseinsvorgängen, sie gehören lediglich mir, und das heißt meinem Ich an und können niemals einem andern Ich angehören. Eine Übertragung meines Bewußtseinsvorgangs in ein anderes Bewußtsein ist absolut undenkbar.

Kant hat mit Recht unterschieden zwischen dem Ich, das all unsern Akten zugrunde liegt, und der Vorstellung Ich, das erstere als Ich der Apperzeption, das letztere als empirisches Ich bezeichnend. Wir können

das Ich der Apperzeption niemals aus dem Hintergrund des Bewußtseins hervorziehen und wie andere Gegenstände in den Vordergrund rücken, wir können es nicht anschauen, versuchen wir das, so entschwindet es uns und wird zur bloßen Vorstellung. Aber auch diese Vorstellung des Ich setzt das vorstellende Ich voraus; ohne das kommt sie nicht zustande. Nehmen wir an, die ganze Außenwelt sei ein bloßer Schein oder ein bloßer Traum. Ohne ein zugrunde liegendes vorstellendes Ich, ohne ein Ich der Apperzeption könnte auch von diesem Schein und Traum keine Rede sein, ohne dasselbe hätten wir einen Schein, der niemand erschiene, einen Traum, der von niemand geträumt würde. Dürfen wir nun mit Kant das Ich der Apperzeption, weil wir gar keine Anschauung von ihm gewinnen können, für durchaus unerkennbar erklären? Dürfen wir mit ihm das Ich denke, das alle unsere Akte muß begleiten können, zu einer bloßen Form des Bewußtseins herabsetzen, die freilich notwendig und unentbehrlich ist, aber doch aller Realität ermangelt? Wir nehmen mit Kant an, daß das Ich keine Substanz in unserm Sinne des Wortes sein kann, daß wir es ferner nur als diesen bestimmten Gegenstand auffassen oder individualisieren können, wenn wir es mit einem Körper in Verbindung bringen, dem ein Ding an sich zugrunde liegt. Aber wie sollen wir von Synthesen in unserm Bewußtsein, von Urteilen, Erinnern und Wiedererkennen reden können, wie sollen wir überhaupt Bewußtseinsvorgänge als unsere eigenen bezeichnen und von fremden unterscheiden können, wenn wir mit Kant leugnen wollen, daß das Ich beharrlich dasselbe bleibt? Und das muß doch geleugnet werden, wenn

es nichts anderes ist als die bei all unsern Akten beständig wiederkehrende, also mit diesen Akten auch beständig sich in die Vergangenheit verschiebende bloße Form unsers Bewußtseins.

Kant meint in einer Fußnote zum Text über die Paralogismen der reinen Vernunft: Wie ein Billardball seine Bewegung auf einen zweiten, dieser auf einen dritten usf. übertragen und so der letzte Billardball die Bewegungen als seine eigenen haben könne, so könne auch der erste Bewußtseinsvorgang auf den zweiten, der zweite auf den dritten usf. übertragen werden und der letzte Bewußtseinsvorgang die früheren als seine eigenen haben, erfahren, erleben. Aber das ist doch eine Annahme, die Kant wahrlich nicht zur Ehre gereicht und für einen Philosophen keiner Widerlegung bedarf. Schon die Übertragung der Bewegung ist für uns unverständlich. Soll die Bewegung, die vorausgeht, ins Nichts versinken und die Bewegung, die nachfolgt, aus dem Nichts entstehen? Oder soll die Bewegung des ersten Dinges durch den leeren Raum zum zweiten hinüberwandern? Einer Erklärung bedürfen wir für das Verhältnis der vorausgehenden und nachfolgenden Bewegung, ebenso wie für das Verhältnis der vorausgehenden und nachfolgenden Veränderung. Deshalb sprechen wir bei der Bewegung von einer Übertragung, bei der Veränderung von einer hervorbringenden, erzeugenden Ursache, beides unklare, verschwommene in keiner Weise verifizierbare Begriffe. Wir müssen zurückgehen auf das über allen Beziehungen stehende Dritte der Kantischen Inauguraldissertation, wenn wir auch dadurch über das Wie des Zusammenhangs

der notwendig miteinander verbundenen Bewegungen und Veränderungen keine Auskunft erhalten. Und nun soll gar dieser dunkle, verschwommene, in keiner Weise verifizierbare Begriff der Bewegungsübertragung auf das Bewußtsein angewandt werden, um den für das Bewußtsein vorausgesetzten Träger zu beseitigen, der für die Bewegung gerade nach Kant unentbehrlich ist, da es nach ihm keine Bewegung ohne Substanz gibt. Einen tolleren Unsinn kann man sich doch nicht denken.

Für uns ist das beharrlich dasselbe bleibende Ich die Möglichkeitsbedingung der Synthese unserer Bewußtseinsvorgänge, des Urteils, der Erinnerung, des Wiedererkennens, all unserer Erkenntnisvorgänge, die ja lauter Synthesen sind, aber auch der einzelnen Bewußtseinsvorgänge, insofern sie unsere Bewußtseinsvorgänge sind. Nur unter Voraussetzung desselben kommen die Synthesen in unserm Bewußtsein und die Bewußtseinsvorgänge in diesem Sinne zustande. Der Satz, daß unsern Bewußtseinsvorgängen ein beharrlich dasselbe bleibendes Etwas zugrunde liegt, das wir unser Ich nennen, ist ein apriorisches Gesetz, das wir wohl in unseren Bewußtseinsvorgängen entdecken, aber nicht aus ihnen ableiten können, weil es die Voraussetzung für ihr Zustandekommen bildet. Dieses Gesetz steht auf derselben Stufe wie das Zeit- und Raumgesetz. Von der Zeit sagt Kant einmal, daß sie an sich genommen nicht fließe und kein Nacheinander sei, das gelte nur von der anschaulichen Zeit. Das gleiche müssen wir auch vom Raum sagen: Der Raum an sich stellt kein Nebeneinander dar, ein Nebeneinander gibt es nur im anschaulichen Raum. Die Zeit

und den Raum an sich, d. i. das Zeit- und Raumgesetz, können wir nicht anschauen, wir haben keinerlei Anschauungen von ihnen wie von der anschaulichen Zeit und dem anschaulichen Raume. Wir entdecken diese Gesetze in der anschaulichen Zeit und im anschaulichen Raume, die ihre Produkte sind, weil sie nur auf Grund dieser Gesetze zustande kommen. Insofern können wir sagen, daß wir auch die Gesetze von Zeit und Raum in der anschaulichen Zeit nnd dem anschaulichen Raum mitanschauen. Auch vom Gesetz der Ellipse als solchem haben wir ja keine Anschauung, erst die nach ihm gezeichnete und vorgestellte Ellipse ist Gegenstand der Anschauung. Genau so verhält es sich auch mit dem Ich der Apperzeption, das all unsern Bewußtseinsvorgängen zugrunde liegt; wir haben von ihm keine Anschauung, suchen wir eine solche zu gewinnen, so wird es unter unsern Händen zum empirischen Ich oder zur Ichvorstellung, in dem oder in der wir freilich sofort das Ich der Apperzeption oder das vorstellende Ich als Möglichkeitsbedingung für ihr Zustandekommen entdecken. Wer den Raum an sich und die Zeit an sich für nichts hält, abgesehen von der Raum- und Zeitanschauung, trotzdem sie das beherrschende und gestaltende Prinzip der Raum- und Zeitanschauung bilden, wird auch mit dem Ich der Apperzeption nicht anders verfahren wollen und das Ich denke, das alle unsere Akte muß begleiten können, gern mit Kant zu einer bloßen Form des Bewußtseins herabsetzen. Für uns gehört der Raum an sich und die Zeit an sich, d. h. das Raum- und Zeitgesetz zur Welt der Noumena, die wahrhaft wirklich sind, um so mehr, als alle Wirklich-

keit der Erscheinungswelt von ihnen abhängt. Ganz das gleiehe gilt auch von dem Ich der Apperzeption oder von dem Gesetz, daß all unsern Bewußtseinsvorgängen ein beharrlich dasselbe bleibendes Etwas zugrunde liegt, das wir unser Ich nennen.

Man könnte denken, das unserm Körper zugrunde liegende Ding an sich, durch Verbindung mit dem wir unser Ich einzig zu individualisieren vermögen, sei mit dem Ich der Apperzeption, sofern darunter auch ein an sich seiendes Ding verstanden wird, eins und dasselbe, eine Möglichkeit, die Locke ins Auge faßte und Kant wenigstens offen ließ. Allein die Eigenörtlichkeit, die natürlich nur den Körpern in der Erscheinungswelt zukommen kann, ist für uns nichts als das Erkenntnismittel der Individualität des dem Körper zugrunde liegenden Dinges an sich. Worin seine Individualität in letzter Instanz besteht, ist eine andere Frage. Das gilt natürlich auch von dem Ich. Wenn wir es auch nur durch seine Verbindung mit einem Körper individualisieren können, so heißt das lediglich, daß wir uns auf keinem andern Wege seiner Individualität versichern können, keineswegs aber daß seine Individualität wie die des anschaulichen Körpers in der Eigenörtlichkeit bestehe oder dieselbe sei mit der durch diese Eigenörtlichkeit erkannten Individualität des Dinges an sich, das dem anschaulichen Körper zugrunde liegt. Die Verselbigung des Ich mit diesem dem ihm verbundenen Körper zugrunde liegenden Ding an sich verbietet sich insbesondere darum, weil wir auf einem ganz anderen Wege zur Erkenntnis des Ich gelangen wie zur Erkenntnis

der Dinge an sich, obgleich beide zur noumenalen Welt gehören. Der Weg zur letzteren Erkenntnis führt über den Begriff der Substanz, von dem bei der Erkenntnis des Ich keine Rede sein kann. Wie kommen wir zu der Erkenntnis des Ich? Wir beantworten diese Frage mit der neuen Theorie der Einheit des Bewußtseins oder der Dieselbheit des Ich, die wir in Aussicht stellten.

Die Einheit des Bewußtseins.

Alle unsere Bewußtseinsvorgänge verschieben sich, wie wir wiederholt betonten, beständig in die Vergangenheit, sie bleiben keinen Augenblick dieselben; auch in ihren kleinsten Teilchen versinken sie beständig in die Vergangenheit, mögen die versunkenen auch sofort durch andere ihnen völlig gleiche ersetzt werden. Natürlich treten in unserm Bewußtsein an die Stelle der vergangenen Bewußtseinsvorgänge beständig neue, sei es ihnen gleiche oder von ihnen verschiedene. Diese Aufeinanderfolge besteht in einem beständigen Übergang des vorangehenden Bewußtseinsvorganges in den nachfolgenden und auch des vorangehenden Teiles eines Bewußtseinsvorgangs in den nachfolgenden Teil, ein Übergang, der nur durch Berührung des Vorangehenden mit dem Nachfolgenden, d. h. durch Zusammentreffen beider in einem Jetztpunkt zustande kommen kann. Nur durch Überwindung des Nacheinander im Übergang entsteht das zusammenhängende Nacheinander, die unmittelbare Aufeinanderfolge, wie es die beständig in die Vergangenheit versinkenden und

durch neue ersetzten Bewußtseinsvorgänge und ihre Teile darstellen. Das ist die Antinomie, die in der anschaulichen Zeit steckt, ihr anhaftet; es scheint fast, die aufeinanderfolgenden Punkte der anschaulichen Zeit müßten in Einen Jetztpunkt zusammenschrumpfen, wenn es eine aus Übergängen bestehende zusammenhängende Aufeinanderfolge geben soll. Wie können wir uns das erklären?

Jeder Bewußtseinsvorgang ist durch das Merkmal der Bewußtheit charakterisiert, nur dadurch ist er Bewußtseinsvorgang. Die Bewußtheit ist ein uneigentliches Wissen des Bewußtseinsvorganges von sich selbst, bei dem Subjekt und Objekt zusammenfällt, kein namentliches, begriffliches Wissen, auf Grund dessen wir eine Vorstellung von ihm gewinnen und ihn mit einem bestimmten Namen bezeichnen können. Werden wir darum nicht schließen können, schließen dürfen, daß diese Bewußtheit in den zusammenhängenden aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgängen eine und dieselbe ist oder beharrlich dieselbe bleibt? Eben weil wir in der Tat unwillkürlich so denken, fassen wir, soviel ich sehe, die aufeinanderfolgenden gleichen Empfindungen z. B. von der uns gegenüberstehenden Wand als dieselben, beharrlich dieselben bleibenden Empfindungen auf. Diese beharrlich dieselbe bleibende Bewußtheit der aufeinanderfolgenden zusammenhängenden Empfindungen ist das, was wir Einheit des Bewußtseins nennen, in der das beharrlich dasselbe bleibende Ich von uns erfaßt oder erkannt wird.

Man wird ferner nicht leugnen können, daß die Bewußtheit der einzelnen Bewußtseinsvorgänge einen auf

die andern Bewußtseinsvorgänge übergreifenden Charakter hat und sie auch aus diesem Grunde als dieselbe in den verschiedenen Bewußtseinsvorgängen bezeichnen müssen. Wenn zwei Empfindungen, z. B. eine Geschmacks- und eine Geruchsempfindung gleichzeitig in uns auftreten, so können wir sie miteinander vergleichen und voneinander unterscheiden; ebenso die in einem Klang mit einander verbundenen verschiedenen Gehörsempfindungen. Diese Vergleichung und Unterscheidung gleichzeitiger Empfindungen kommt offenbar zustande, ohne daß es besonderer Vorstellungen von diesen Empfindungen neben ihnen bedürfte, die ja eigentlich die Empfindungen nur verdoppeln würden. Wir müssen also sagen, daß die Bewußtheit, welche die Vergleichungs- und Unterscheidungsakte charakterisiert unmittelbar auf die den Empfindungen eigentümliche Bewußtheit hinübergreift, und das heißt doch wohl nichts anderes, als daß sie mit der letzteren eine und dieselbe ist. Die Bewußtheit ist ja, wie wir gesehen haben, nicht ein eigentliches Wissen, das einen von ihm verschiedenen Gegenstand hat, sondern in ihr fallen Subjekt und Objekt zusammen. Ist aber die Bewußtheit der Vergleichungs- und Unterscheidungsakte mit der Bewußtheit der verglichenen und unterschiedenen Empfindungen dieselbe, so ist auch die Bewußtheit der verglichenen und unterschiedenen Empfindungen dieselbe. Da wir alle unsere Bewußtseinsvorgänge miteinander vergleichen und voneinander unterscheiden können, so hat das, was wir von der Vergleichung und Unterscheidung gleichzeitiger Empfindungen sagten, ganz allgemeine Bedeutung. Wir dürfen also schließen, daß die Bewußt-

heit aller unserer Bewußtseinsvorgänge eine und dieselbe ist.

Auch das eigentliche Wissen um aufeinanderfolgende Bewußtseinsvorgänge verschiebt sich wie die Empfindungen und alle Bewußtseinsvorgänge beständig in die Vergangenheit und ist wie die Empfindungen in allen seinen aufeinanderfolgenden Teilen durch dieselbe Bewußtheit charakterisiert. Es scheint auch, als wenn das eigentliche Wissen um das Aufeinanderfolgende ursprünglich nicht durch Vorstellungen vermittelt wird, wie wir innewerden, wenn wir bei müßigem Träumen und Sinnen unwillkürlich die sich an einanderreihenden Vorstellungen und Phantasiebilder mit dem Blicke des Geistes, eben diesem Wissen verfolgen. Hier wenigstens können doch nicht neue Vorstellungen das Wissen um die Vorstellungen und Phantasiebilder vermitteln. Ist dies richtig, so ist auch die Bewußtheit, welche das Wissen um die aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge wenigstens in seiner ursprünglichen Gestalt charakterisiert, mit der Bewußtheit der aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge dieselbe. Aber auch wenn dieses Wissen um die aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge durch Vorstellungen vermittelt wird, gilt das gleiche, da dieses Wissen und die aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge miteinander verglichen und voneinander unterschieden werden können. Selbstverständlich spielen in unsern Urteilen die Vorstellungen Gleichheit, Verschiedenheit, Aufeinanderfolge eine Rolle, wenn wir auf Grund der ohne Vorstellungen sich vollziehenden Vergleichungs-, Unterscheidungs- und Wissensakte die Empfindungen oder überhaupt die Bewußtseins-

vorgänge für gleich, verschieden oder aufeinanderfolgend erklären. Aber die Urteile sind nur die gedanklichen und sprachlichen Formulierungen der Ergebnisse unseres Erkennens, das ihnen vorangeht und zugrunde liegt.

Das Erkennen gehört wie das Ich der noumenalen Welt an, ist wie alles ihr Angehörende außerzeitlich. Die Bewußtseinsvorgänge, auch die Urteile als Bewußtseinsvorgänge, gehören der Erscheinungswelt an. Wir erkennen das Erkennen nur aus seinen sprachlichen und gedanklichen Formulierungen in den Urteilen und aus der Bewußtheit der Bewußtseinsvorgänge. Wie wir nur darum in dem in den Urteilen Gemeinten etwas Außerzeitliches oder wenn auch nur Überzeitliches erkennen können, weil die Urteile Ausdruck des streng außerzeitlichen Erkennens sind, so hat es auch in dem außerzeitlichen Erkennen seinen Grund, daß die Bewußtheit der Bewußtseinsvorgänge beharrlich dieselbe bleibt. Es ist grundfalsch, wenn behauptet wird, daß wir von unsern Bewußtseinsvorgängen, von den Empfindungen, Gefühlen, Wollungen, ja auch von den Vorstellungen, bloße Vorstellungen haben; dann müßten wir ja auch von diesen Vorstellungen nur Vorstellungen haben und so fort bis ins Unendliche. Wir haben vielmehr in ihrer Bewußtheit von ihnen ein nicht freilich namentliches und begriffliches, aber doch wirkliches Wissen, in dem Wissen und Gegenstand zusammenfallen, weshalb uns das Ich, das wir durch diese Bewußtheit kennen lernen, auch als Subjekt und Objekt zugleich erscheint. Die Selbstgewißheit des Bewußtseins, die Augustin zuerst hervorhob, und das Cogito ergo sum von

Descartes haben hierin ihren Grund. Jeder Bewußtseinsvorgang erfaßt sich selbst, oder das Ich erfaßt sich in jedem Bewußtseinsvorgang selbst. Das ist es, was im Grunde Augustin und Descartes betonen.

Soviel ich sehe, gewinnen wir durch die Annahme, daß die Bewußtheit des Wissens um die aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge eine und dieselbe ist mit der Bewußtheit dieser aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge, und daß auch die Bewußtheit dieser letzteren eine und dieselbe ist, eine bessere Erklärung für die so schwierigen Vorgänge der Erinnerung und des Wiedererkennens als dadurch, daß wir den nachfolgenden Bewußtseinsvorgängen eine symbolisierende und repräsentative Funktion bezüglich der vergangenen beilegen. Jedenfalls kann ihnen diese Funktion nur unter der Voraussetzung eignen, daß die Bewußtheit der nachfolgenden und der vergangenen Bewußtseinsvorgänge dieselbe bleibt. Allein können wir wirklich unsere Theorie von der Einheit des Bewußtseins oder von der Dieselbheit der Bewußtheit aufrecht erhalten? Stützt sie sich nicht in erster Linie darauf, daß die aufeinanderfolgenden Bewußtseinsvorgänge, die sich selbst und ihre Teile beständig in die Vergangenheit verschieben, aus lauter in einem Jetztpunkt zusammenfallenden Übergängen bestehen, und wird damit der Begriff der anschaulichen Zeit, die doch in einem Nacheinander besteht, nicht aufgehoben? Wir sagten wiederholt, daß das Nacheinander der Zeit nur durch die Überwindung desselben im Übergang und ebenso das Nebeneinander des Raumes nur durch Überwindung desselben in der Berührung zustande komme,

und bezeichneten beides als die dem Begriff der anschaulichen Zeit und des anschaulichen Raumes notwendig anhaftende Antinomie. Läßt sich diese Antinomie nicht lösen? Gewiß, durch die Unterscheidung des Zeit- und Raumgesetzes oder der Zeit und des Raumes an sich von der anschaulichen Zeit und dem anschaulichen Raum. Das Nacheinander der anschaulichen Zeit und das Nebeneinander des anschaulichen Raumes kommt durch die Zeit an sich und den Raum an sich, die kein Nacheinander und kein Nebeneinander bilden, zustande. In dem Übergang des Nacheinander und der Berührung des Nebeneinander, die uns nur in Empfindungen gegeben sind, haben wir, soviel ich sehe, ein anschauliches Bild für dieses eigentümliche Verhältnis der Zeit und des Raumes an sich zu der anschaulichen Zeit und dem anschaulichen Raum. Wir haben darin zugleich einen Beweis für den Satz der Inauguraldissertation, daß die Beziehungen der Substanzen aufeinander nicht in ihnen selbst, sondern nur in einem über ihnen stehenden ihnen allen gemeinsamen Dritten ihren Grund haben können, wenigstens sofern dieser Satz auf räumliche und zeitliche Beziehungen angewendet wird.

Es ist wichtig, zu beachten, daß das Ich nicht dieses über den räumlichen und zeitlichen Beziehungen stehende und sie wie alle übrigen Beziehungen ermöglichende Dritte sein kann. Nach Kant muß dieses Dritte alle Beziehungen umfassen, es muß allumfassend sein und wird deshalb von ihm als unendlich bezeichnet. Ist es der Möglichkeitsgrund aller Beziehungen, so auch aller Beziehungsglieder, die sich ja, wie wir gesehen haben, wieder in

Beziehungen auflösen und in letzter Instanz nur in Beziehungen zu dem allumfassenden Unendlichen, zu Gott, bestehen. Wir lernen freilich dieses allumfassende Unendliche zunächst nur als Möglichkeitsbedingung unsres Erkennens, seiner Beziehung zum Denkbaren und Wirklichen kennen. Aber Möglichkeitsbedingung dieser Beziehung unsres Erkennens kann das Unendliche doch nur dadurch sein, daß es Grund des wirklichen Bestehens dieser Beziehung ist und damit auch aller Beziehungen, die wir durch unser Erkennen kennen lernen. Bestehen die Beziehungen nicht, die wir durch das Erkennen kennen lernen, so kann auch von einer Beziehung des Erkennens auf sie, deren Grund das Unendliche ist, keine Rede sein. Es verhält sich mit dem allumfassenden Unendlichen gerade so wie mit dem Raum an sich und der Zeit an sich. Auch sie sind Möglichkeitsbedingungen unsres Erkennens nur darum, weil durch sie die Beziehungen des Nebeneinander und Nacheinander des anschaulichen Raumes und der anschaulichen Zeit zustande kommen. Auch die Dinge an sich sind nur darum Möglichkeitsbedingungen des Erkennens, weil sie die räumlichen und zeitlichen Anschauungen zu Erscheinungen machen. Erst wenn durch den Raum an sich und die Zeit an sich aus unsern Empfindungen räumliche und zeitliche Anschauungen und durch die Dinge an sich aus diesen Anschauungen Erscheinungen geworden sind, können wir durch diese Erscheinungen die Dinge an sich erkennen und durch Abstraktion von den Dingen an sich die Bewegungslehre, durch Abstraktion von der Materialität der erscheinenden Dinge die Raumlehre und durch weitere

Abstraktion auch die Zahlenlehre aufstellen. Insofern sind der Raum an sich, die Zeit an sich und die Dinge an sich Möglichkeitsbedingungen unsres Erkennens. Kommt uns dann zum Bewußtsein, daß wir auf diesem Wege nichts als Beziehungen gewinnen, deren Grund nach Kant nicht in den Beziehungsgliedern, sondern nur in dem allumfassenden Unendlichen gesucht werden kann, so lernen wir auch dieses Unendliche als Möglichkeitsbedingung unsres Erkennens kennen, eben weil es Grund dieser Beziehungen und damit auch der in Beziehungen sich auflösenden Beziehungsglieder ist. Die räumlichen und zeitlichen Anschauungen sind als Erscheinungen von wirklich oder an sich seienden Dingen Wirklichkeiten freilich nur der Erscheinungswelt, die aus unsern Empfindungen und Vorstellungen besteht. Wie groß aber die Abhängigkeit unsrer Empfindungen und Vorstellungen und damit der Erscheinungswelt vom Ich sein mag, Wirklichkeiten sind sie nur, insofern dieses, daß sie jetzt vorhanden sind, für alle Denkenden und damit für alle Zeit gilt, und diese ihre überzeitliche Geltung hängt jedenfalls vom Ich nicht ab, sondern kann nur von ihm durch das Erkennen konstatiert werden. Die Geltung für alle Zeit oder Überzeitlichkeit, wie sie allem in den Tatsachenurteilen Gemeinten eignet, trotzdem dieses in ihnen Gemeinte ebenso wie sie selbst in die Zeit fällt, kann nur in dem über allen Beziehungen stehenden allumfassenden Unendlichen ihren Grund haben. Wie wir früher sahen, hat die Wirklichkeit oder Überzeitlichkeit des in den Tatsachenurteilen Gemeinten im Willen Gottes ihren Grund. In den Begriffsurteilen: Weiß ist nicht Schwarz,

Eins und Eins sind Zwei, ist das Gemeinte im strengen Sinne außerzeitlich, es gilt natürlich auch dann, wenn Gegenstände fehlen, auf die diese Urteile angewendet werden könnten. In diesem Falle ist das in ihnen Gemeinte das Denkbare oder Mögliche, das im Erkennen Gottes seinen Grund hat und ebenso auch seine Wirklichkeit. In einem andern viel eingeschränkteren Sinne als Raum und Zeit, Dinge an sich und das Unendliche, müssen wir nun auch das Ich für eine Möglichkeitsbedingung des Erkennens erklären. Nicht als ob wie durch Raum und Zeit, durch die Dinge an sich und das Unendliche so auch durch das Ich die Erkenntnisgegenstände zustande kommen, sondern nur insofern wir ohne die Einheit des Bewußtseins oder Dieselbheit der Bewußtheit, der das Ich zugrunde liegt, von einer Erkenntnis gar nicht reden können.

Das Ich gehört der noumenalen Welt an, es ist im strengen Sinne raum- und zeitlos, das Kausalitätsgesetz, nach dem jedem Anfangenden ein anderes Anfangendes vorangeht, der Veränderung des einen Dinges die Veränderung eines andern, findet darum auf das Ich in keiner Weise Anwendung. Es gibt für das Ich kein zeitliches Prius, sondern nur ein logisches Prius; und das ist in erster Linie das Unendliche, in dem es seinen Grund hat und in zweiter Linie die der noumenalen Welt angehörenden, für uns nur als eine Reihe von zeitlich aufeinanderfolgenden Stufen auffaßbaren Zustände der Erfahrungswelt, welche nach der Entwicklungslehre als Voraussetzung für seinen Eintritt betrachtet werden müssen. Diese Zustände erscheinen uns natürlich in sinnlichen Empfindungen oder

werden von uns doch aufgefaßt nach Analogie solcher sinnlichen Empfindungen, die eine zeitliche Reihe bilden, aber sie selbst gehören der Erscheinungswelt nicht an, bei ihnen kann darum auch von einer zeitlichen Aufeinanderfolge keine Rede sein. Wir nennen diese Zustände Stufen der Entwicklung, weil der eine die Voraussetzung des andern bildet und in ihm als Bestandteil wiederkehrt. Die Reihe dieser Stufen können wir mit der Reihe der Grundzahlen vergleichen, die ja auch der noumenalen Welt angehören. Die Eins ist die Voraussetzung und zugleich der Bestandteil der Zwei und das gleiche gilt von allen aufeinanderfolgenden Zahlen. Die Ordnungszahlen bilden, soviel ich sehe, eine zeitliche Reihe, die Grundzahlen hingegen nicht, obgleich wir sie nur in einer zeitlichen Aufeinanderfolge auffassen können. Den Zustand der Entwicklungsreihe, der die Voraussetzung des andern bildet, können wir als seinen Grund bezeichnen, da die ganze Entwicklungsreihe dem alle Beziehungen umfassenden Unendlichen als ihrem Möglichkeitsgrunde untersteht und uns darum, aber nur darum gestattet ist, von sekundären Gründen zu reden, ebenso wie wir ja auch nur wegen der zugrunde liegenden beharrlichen Dinge an sich von beharrlichen Substanzen reden können.

Können wir aber auch die Entwicklungsstufen, welche die Voraussetzung für den Eintritt des Ich bilden, als Grund dieses Eintritts betrachten? Das ist schon darum unmöglich, weil zwischen den uns erscheinenden räumlich und zeitlich unmittelbar zusammenhängenden Entwicklungsstufen und dem Ich ein solcher Zusammenhang in keiner Weise besteht. Das Ich oder die Ich, da wir soviele

Ich annehmen müssen als menschliche Körper zu ihrer Individualisierung vorhanden sind, bilden je eine neue Reihe von Entwicklungsstufen, die der Bewußtseinswelt angehören, und von den Entwicklungsstufen der Erfahrungswelt grundverschieden sind. Wie wir durch ihre Erscheinungen die Dinge an sich kennen lernen, so durch die Bewußtseinsvorgänge das Ich. Aber die Bewußtseinsvorgänge stehen doch in einem ganz andern Verhältnis zum Ich, wie die Erscheinungen zu den Dingen an sich. Sie sind nicht bloße Erkenntnismittel für das Ich wie die Erscheinungen für die Dinge an sich. Wir können die Dinge an sich nur in dem Sinne als Grund der Erscheinungen bezeichnen, wie wir die vorausgehenden Entwicklungsstufen als Grund der nachfolgenden auffassen können wegen des alle Beziehungen als letzter Möglichkeitsgrund umfassenden Unendlichen und die Substanzen als beharrlich wegen der zugrunde liegenden Dinge an sich. In ganz anderm Sinne ist das Ich Grund der Bewußtseinsvorgänge. Aber hier müssen wir doch unterscheiden. Das Empfinden und das ihm folgende Begehren wurden früher als actiones conjuncti corporis cum anima bezeichnet; man wollte damit sagen, daß der Körper nicht bloß vorgängige Bedingung, sondern Bestandteil dieser Vorgänge sei. Jedenfalls sind sie individuell verschieden von Person zu Person und bei verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten, insofern an sich genommen regel- und gesetzlos. Ganz anders ist es mit dem Denken und Wollen, mit dem Denken gestalten wir die Empfindungen zu Erkenntnismitteln nach den allgemeingültigen Gesetzen, die wir kennen, durch das Wollen beherrschen

wir das Begehren nach dem Gesetze, das für alle Woll
aller Wollenden verbindlich ist, wie wir sehen w
Sie machen die vernünftige Seite des Bewußtsein
gegenüber der sinnlichen. In ihnen offenbart si
Selbständigkeit des Ich, sie sind seine Tätigkeiten.

Kritik der praktischen Vernunft.

Das Willensgesetz.

Platon unterscheidet im Gorgias zwischen dem, was einem gefällt, und dem, was einer wirklich will. Im Sinne dieser Unterscheidung heißt es im Phädrus: In jedem von uns gibt es zwei herrschende und führende Triebe: die eingeborne Begierde nach dem Angenehmen und die erworbene Gesinnung, die nach dem Besseren strebt. Der Wille ist mit andern Worten nach Platon der von der Vernunft geleitete Wille. Das ist die praktische Vernunft Kants. Wollen ist nach Kant ein Handeln nach Gesetzen, während das Begehren nur von Lust und Unlust geleitet wird. Vom Willen in diesem Sinn handelt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft. Wenn der Wille in einem Handeln nach Gesetzen besteht, so heißt das, er wird von Erkenntnissen geleitet. Von einem Handeln nach Gesetzen kann keine Rede sein, wenn die Gesetze nicht erkannt werden. Nur unter dieser Voraussetzung kann sich das Handeln nach ihnen richten. Im Begriff der praktischen Vernunft sind Erkenntnis und Wille zur Einheit zusammengefaßt, aber in dieser Einheit nimmt die Erkenntnis die erste und herrschende Stelle ein, ihr gebührt die Priorität und Superiorität oder der Primat gegenüber dem Willen. Erkennen und Wollen

sind beide Tätigkeiten des Ich, die aus dem Ich als dem von ihnen unabtrennbaren Grunde hervorgehen. Dem Erkennen kommt diese Eigentümlichkeit ebenso ursprünglich zu wie dem Wollen, nicht in Abhängigkeit vom Wollen. Es gibt auch ein Erkennenwollen, das seinen Grund hat in dem Bewußtsein des Nichtwissens und in dem Fragen, Forschen und Nachdenken zum Ausdruck kommt. Aber das Erkennenwollen ist noch kein Erkennen. Das Erkennen selbst ist vom Wollen unabhängig. Die Erkenntnis, sein Ergebnis, drängt sich uns oft genug gegen unseren Willen auf, wir können gegen dieselbe mit unserm Willen ankämpfen, sie dadurch verdunkeln oder völlig in Vergessenheit bringen. Ob wir sie mit unserer Aufmerksamkeit festhalten und uns nutzbar machen, ob wir insbesondere uns beim Handeln nach ihr richten, das hängt der Regel nach vom Willen ab. Nach Aristoteles hat es das Wollen mit dem zu tun, was so und auch anders sein kann, das Erkennen hingegen mit dem, was nicht anders sein kann, als es ist. Das ist der genaue Unterschied zwischen diesen beiden Tätigkeiten des Ich.

Wir sagten, „der Regel nach hänge es vom Willen ab, ob eine Erkenntnis von uns festgehalten und nutzbar gemacht werde und vor allem, ob wir uns im Handeln nach ihr richten". Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß es Erkenntnisse geben kann, die das Bewußtsein so erfüllen und durchdringen, so fesseln und gefangen halten, daß der Wille ihnen unweigerlich folgt; vorausgesetzt natürlich, daß die Stimme der Leidenschaft die Stimme der Vernunft nicht übertönt und die Begierde den Blick des Geistes nicht trübt. In diesem Sinne können

wir uns dann ganz das schöne Wort Platons aneignen: „Die meisten denken von der Erkenntnis ungefähr so, daß sie nichts Starkes, Leitendes, Beherrschendes sei und achten sie gar nicht als solches, sondern meinen, daß gar oft, wenn auch Erkenntnis im Menschen ist, sie ihn doch nicht beherrscht, vielmehr irgend sonst etwas, bald der Zorn, bald die Unlust, manchmal die Liebe, oft auch die Furcht. Uns aber erscheint sie als etwas Schönes, das wohl die Menschen regiert, und wenn einer Gutes und Böses erkannt hat, so wird er von nichts mehr bezwungen, etwas anderes zu tun, als was ihm seine Erkenntnis befiehlt, sondern die richtige Einsicht ist stark genug, den Menschen zu führen".

Hat Aristoteles recht, wenn er sagt, daß der Wille es mit dem zu tun hat, was so und auch anders sein kann, so liegt die Frage unmittelbar nahe, ob es nicht doch auch für den Willen etwas Allgemeinverbindliches für alle Wollenden gibt, wie wir bezüglich des Erkennens gesehen haben, daß es etwas Allgemeingültiges für alle Denkenden gibt. Gibt es etwas Allgemeinverbindliches auf dem Gebiete der Religion, der Sittlichkeit, des Rechts? Das war die Frage, welche die Sophisten stellten und verneinten, welche Sokrates und Platon bejahten. Es ist dieselbe Frage mit der unsrigen, ob es etwas Allgemeinverbindliches für den Willen für alle Wollenden gibt. Natürlich kann dieses Allgemeinverbindliche nur in einem Gesetz des Willens, in einem allgemeingültigen Gesetz für alle Wollenden bestehen. Das Allgemeinverbindliche kommt auf das Allgemeingültige zurück, es ist auch etwas Allgemeingültiges für alle Denkenden, und nur

darum, weil es das ist, ist es auch allgemeinverbindlich für alle Wollenden.

Das Begehren kann sich unmittelbar mit den Gefühlen der Lust und Unlust, die sich an die Empfindungen anschließen, verbinden. Schon das Festhalten dieser Lust und die Abwehr dieser Unlust ist ein Begehren. Gewöhnlich wird aber der Gegenstand des Begehrens und seine Beschaffenheit vorgestellt, was eine gewisse Erkenntnis desselben voraussetzt. Aber diese Erkenntnis hat doch nur eine untergeordnete Bedeutung für das Begehren, seine eigentliche Triebfeder, das in ihm Herrschende, ist die Lust oder Unlust. Von einem Wollen können wir nach Kant nur reden, wenn unser Handeln nicht von Lust und Unlust beherrscht wird, sondern nach Gesetzen sich vollzieht, und das heißt, wenn Erkenntnisse dasselbe leiten und regeln. Der von Erkenntnissen geleitete und geregelte Wille, das ist die praktische Vernunft Kants. Solche Erkenntnisse gewinnen wir nun bereits auf dem Wege der Erfahrung. Wir müssen uns im Leben einrichten und den Verhältnissen anpassen, mit den Menschen auszukommen suchen, uns vor Schädigungen hüten, unsern Vorteil wahrnehmen. Aus diesem Grunde leiten wir aus den Erfahrungen, die wir machen, gewisse Regeln für unser Verhalten und Benehmen ab. Wollen wir unsere Hand nicht verbrennen, so dürfen wir dem Ofen nicht zu nahe kommen. Wollen wir am Leben bleiben, so müssen wir essen und trinken. Wollen wir eine Stellung im Leben gewinnen, so müssen wir unsere Kräfte entwickeln. Wollen wir uns der Beihilfe und des Wohlwollens anderer vergewissern, so müssen wir auch ihnen Bei-

hilfe leisten und Wohlwollen erweisen. Jeder in seinem Berufe weiß, wie er zu verfahren hat, um die Aufgaben seines Berufes zu erfüllen. Das sind lauter Erkenntnisse, von denen wir uns bei unserm Handeln leiten lassen, die dasselbe regeln, also Regeln für unser Handeln, Verhaltungsmaßregeln desselben.

Aber sind diese Erkenntnisse wirklich das Maßgebende und Entscheidende für das Handeln, das sie leiten und regeln? Sind sie der Beweggrund desselben? Den Beweggrund bilden offenbar die mannigfaltigen und verschiedenen Zwecke, die wir uns beim Handeln setzen, und die wir nur erreichen können, wenn wir diese Regeln beobachten. Und alle diese Zwecke kommen darin überein, daß wir durch sie Unlust von uns abwehren, Lust für uns gewinnen, unser Weh mindern und unser Wohl fördern, kurz unser Leben erhalten wollen; was wir bei Verfolgung dieser Zwecke im Auge haben ist das Glück, unser Glück. Das Maßgebende und Entscheidende, das Herrschende in dem von diesen Erkenntnissen geleiteten und geregelten Handeln sind also nicht diese Erkenntnisse, sondern Lust und Unlust und das Begehren, das ihnen folgt. Das Wollen tritt hier in den Dienst des Begehrens. Wir haben diese Erkenntnisse als Regeln, Verhaltungsregeln des Handelns bezeichnet. Gesetze des Wollens sind sie nicht. Das beweist schon ihre bedingte Form: Wenn du am Leben bleiben willst, mußt du essen. Wenn du dich der Beihilfe und des Wohlwollens anderer versichern willst, mußt du ihnen Beihilfe leisten und Wohlwollen erweisen. Es steht im Belieben des Willens, ob er sich diese

Zwecke setzen will oder nicht, aber wenn er sie erstrebt, muß er die zur Erreichung derselben erforderlichen Regeln beobachten.

Eine Verbindlichkeit legen diese Regeln dem Willen nicht auf, sie sind keine Gesetze für ihn. Das geht auch insbesondere daraus hervor, daß der Beweggrund des durch diese Regeln geleiteten Handelns Abwehr der Unlust, Gewinnung der Lust oder die Erhaltung des Lebens ist. Das braucht durch kein Gesetz gefordert oder als Verbindlichkeit dem Willen auferlegt zu werden. Alle Lebewesen kommen erfahrungsmäßig darin überein, daß sie durch eine Nötigung ihrer Natur, die wir als Instinkt bezeichnen, getrieben, in dieser Hinsicht Schädigungen von sich fern zu halten und ihren Vorteil wahrzunehmen suchen. Am wenigsten können diese Regeln als allgemeinverbindlich für alle Wollenden betrachtet werden, da die Zwecke des durch sie geleiteten Handelns ebenso wie seine Beweggründe Lust und Unlust von Individuum zu Individuum und sogar auch bei demselben Individuum zu verschiedenen Zeiten verschieden sind. Sofern diese Regeln wirkliche Erkenntnisse, Erfahrungserkenntnisse sind, haben sie wie alle Erkenntnisse, wie auch die Wahrnehmungen, Allgemeingültigkeit für jedermann; als Erfahrungserkenntnisse natürlich nur so weit, als sie auf Erfahrung beruhen und durch Erfahrung bestätigt werden. Aristoteles hat recht, wenn er sagt, daß das Erkennen es immer mit dem zu tun hat, was nicht anders sein kann als es ist, was wir bezüglich der Tatsachenurteile, zu denen auch die Erfahrungsurteile gehören, einschränkend so ausdrücken: Das Erkennen hat es immer mit

dem zu tun, was entweder überhaupt oder, wenn es sich um allgemeingültige und darum objektive Erscheinungen handelt, hic et nunc nicht anders sein kann als es ist. Zufällige Wahrheiten gibt es nicht. Aber nicht alles Allgemeingültige für alle Denkenden hat eine Beziehung zum Willen und wenn dies auch der Fall ist, so legt es doch dem Willen noch keine Verbindlichkeit, am wenigsten eine allgemeine Verbindlichkeit auf. Von der letzteren Art sind die Erkenntnisse, die wir als Regeln für unser Handeln bezeichneten.

Es fragt sich, ob es nicht auch auf unser Wollen sich beziehende Erkenntnisse gibt, die als solche maßgebend und entscheidend für unsern Willen sind und im eigentlichen Sinne seine Gesetze bilden. Allerdings gibt es solche Erkenntnisse, es sind die Sittengesetze. Neben den um des Lebens willen, zu seiner Erhaltung und Förderung sozusagen von selbst beobachteten Regeln unsers Handels kennen wir auch Gesetze, die wir nicht wegen der mit ihrer Befolgung verbundenen Lust oder wegen der mit ihrer Übertretung verbundenen Unlust, nicht um der Folgen willen, die unser Wohl und Wehe betreffen, nicht wegen der mannigfaltigen und verschiedenartigen Zwecke, die wir durch sie erreichen können, sondern um ihrer selbst willen beobachten oder wenigstens beobachten sollen. Diese Gesetze sind nicht bloße Regeln, die wir beobachten müssen, um einen bestimmten Zweck zu erreichen, ihre Erkenntnis allein genügt, daß wir sie beobachten oder beobachten sollen. Für das Handeln nach diesen Gesetzen ist in der Tat die Erkenntnis das Entscheidende und Maßgebende. Das heißt, wir sollen

sie um ihrer selbst willen beobachten. Sie legen dem Willen in der Tat eine unbedingte, eine bedingungslose Verbindlichkeit auf. Die einzige Bedingung ist, daß wir sie erkennen.

Die bedingungslose Verbindlichkeit der Sittengesetze kann nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden. Die Erfahrung lehrt uns nur, was wir tun müssen, welche Mittel wir anwenden müssen, einen bestimmten Zweck zu erreichen. Die Regeln, welche wir durch sie für unser Handeln kennen lernen, sind darum immer bedingter Natur. Der Anspruch der Sittengesetze, bedingungslos verbindlich zu sein, muß deshalb als etwas Apriorisches betrachtet werden, d. h. die Sittengesetze sind apriorische Urteile. Das Subjekt dieser Urteile ist der Wille, das Prädikat das, was von ihm gefordert wird. Sie sind also auch synthetische Urteile. Die Sittengesetze sind mithin synthetische Urteile a priori. Es gibt also auch auf dem Willensgebiete, d. h. für den Willen bestimmte synthetische Urteile a priori. Es ist das Verdienst Kants, die bedingungslose Verbindlichkeit und damit auch den apriorischen Charakter der Sittengesetze zuerst hervorgehoben und betont zu haben.

Nach Kant lernen wir die Sittengesetze kennen durch „die Stimme der Vernunft mit Beziehung auf unsern Willen, die dem gemeinsten Ohr so vernehmlich, so unüberschreibar ertönt, daß nur die kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen, und der ungeübteste und gemeinste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen weiß"; „aus einer unvermeidlichen

Bestimmung unseres Willens durch unsere Vernunft, die vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht". Es ist der in strenger Religiosität erzogene Kant, der aus diesen Worten zu uns spricht. Was Kant betonen will, ist natürlich nur die bedingungslose Verbindlichkeit der Sittengesetze. In religiösen Kreisen wird auch heutzutage vielfach noch an derselben festgehalten: man erklärt die Sittengesetze für heilig und unverletzlich, damit also für bedingungslos verbindlich, weil man sie als Forderungen des göttlichen Willens ansieht. Auch Kant hält an der Möglichkeit der Auffassung der Sittengesetze als göttlicher Gebote in der Religionsphilosophie fest und verwertet sie in seiner Weise. Aber nicht um Gottes willen sind nach Kant die Sittengesetze verbindlich, sondern um ihrer selbst willen. Mit dieser ihrer bedingungslosen Verbindlichkeit steht und fällt nach Kant die Sittlichkeit.

Es ist sehr schwer, ja unmöglich, an dieser bedingungslosen Verbindlichkeit und damit an der Apriorität der Sittengesetze festzuhalten, wenn wir unsern Blick bloß auf die einzelnen Sittengesetze richten, die uns in großer Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit entgegentreten. Wir lernen die Sittengesetze, d. h. das, was sie von uns fordern, auf dem Wege der Erfahrung kennen — nur ihre bedingungslose Verbindlichkeit ist ja apriorisch — durch die Gebote und Verbote der Eltern, durch das Lob und den Tadel der Gesellschaft, durch die Gesetze des Staates, durch die Vorschriften der Religion. Obgleich nun die auf diesem Wege an unsern Willen

herantretenden Forderungen keineswegs immer mit dem Bewußtsein der bedingungslosen Verbindlichkeit verknüpft sind, so wird doch zweifellos durch sie in uns das Bewußtsein einer solchen Verbindlichkeit geweckt und befestigt. Es entsteht so das, was wir unser Gewissen nennen, das nicht bloß von Volk zu Volk, von Zeit zu Zeit, sondern auch von Person zu Person vielfach verschieden ist. Was mit den Gewissenssaussprüchen übereinstimmt, nennen wir gut, was ihnen widerspricht, böse. Aber der Verschiedenheit der Gewissenssaussprüche gegenüber drängt sich die Frage auf: Gibt es etwas bedingungslos Gutes, d. h. gibt es ein Sittengesetz, das dem Willen eine bedingungslose Verbindlichkeit auferlegt. Wenn wir nun mit dieser Frage an die einzelnen uns bekannten Sittengesetze herantreten, kommen wir anscheinend aus der Verlegenheit gar nicht heraus. Gibt es ein Sittengesetz, das ausnahmslos gilt? Darf man nicht dem verfolgenden Feind die Unwahrheit sagen, wenn es gilt, das Leben eines Dritten zu retten? Darf man sich nicht fremden Eigentums bemächtigen, um nicht selbst Hungers zu sterben? Muß nicht das Leben des Kindes unter Umständen geopfert werden, um das Leben der Mutter, die es zur Welt bringt, zu erhalten? Kann aber ein Gesetz von dem es Ausnahmen gibt, das nur mit der Beschränkung: „ausgenommen, wenn“ gilt, noch bedingungslos verbindlich sein? Viele der Sittengesetze sprechen nur Forderungen aus, die in bestimmten Lagen, Stellungen, Berufen erfüllt werden sollen. Sie gelten dann doch auch nur unter der Bedingung, daß diese Lage, Stellung, dieser Beruf vorhanden ist, gelten also nicht bedingungs-

los, und das heißt doch, daß sie nicht bedingungslos verbindlich sind oder um ihrer selbst willen gehalten werden sollen.

Bleiben wir bei den einzelnen uns bekannten Sittengesetzen stehen, so können wir, wie es scheint, die bedingungslose Verbindlichkeit derselben, mit der nach Kant die Sittlichkeit steht und fällt, nicht aufrecht erhalten, jedenfalls können wir die bedingungslose Verbindlichkeit der einzelnen Sittengesetze nicht beweisen. Wenn Jemand die Möglichkeit einer allgemeingültigen und objektiven Erkenntnis bestreiten will, dann können wir ihn wenigstens darauf hinweisen, daß er für diese Bestreitung gerade die Möglichkeit einer solchen Erkenntnis voraussetzt und demnach sich selbst widerspricht. Den Leugnern der bedingungslosen Verbindlichkeit der Sittengesetze gegenüber ist dieser Hinweis nicht am Platze: es kann keine Rede davon sein, daß sie durch diese Leugnung mit sich selbst in Widerspruch geraten. Für die Begründung und Rechtfertigung der bedingungslosen Verbindlichkeit der Sittengesetze sind wir lediglich auf die transzendentale Methode angewiesen, die wir auch zur Begründung und Rechtfertigung der Allgemeingültigkeit und Objektivität unserer Erkenntnisse anwenden mußten. Wir gehen also von der Voraussetzung aus, daß die Sittengesetze wirklich bedingungslos verbindlich sind und fragen, unter welcher Bedingung sich die bedingungslose Verbindlichkeit der Sittengesetze aufrecht erhalten läßt, wir suchen mit anderen Worten die Möglichkeitsbedingung ihrer bedingungslosen Verbindlichkeit festzustellen. Was bedingungslos verbindlich sein soll, darf nicht nur gar

keine Ausnahmen gestatten, es muß auch unter allen Umständen und Verhältnissen gelten, es muß mit anderen Worten im strengen Sinne allgemeinverbindlich sein für alle Wollungen aller Wollenden in allen einzelnen Fällen. Das kann aber nur Ein Sittengesetz sein und die verschiedenen Sittengesetze nur darum, weil sie Ausdruck dieses Einen Sittengesetzes und im Grunde mit ihm eins und dasselbe sind. Die Möglichkeitsbedingung der bedingungslosen Verbindlichkeit der Sittengesetze ist somit das Eine Sittengesetz, das in jedem Falle bestimmt, was gewollt und nicht gewollt werden soll. Die einzelnen, den verschiedenen Verhältnissen und Umständen entsprechenden Sittengesetze sind nicht um dieser Verhältnisse und Umstände willen verbindlich, sondern lediglich, weil sie Ausdruck dieses Einen Sittengesetzes und mit ihm eins und dasselbe sind. Nur darum sind sie bedingungslos oder um ihrer selbst willen verbindlich. Dieses Eine Sittengesetz ist der Maßstab, nach dem allein über Verbindlichkeit oder Nichtverbindlichkeit der einzelnen Sittengesetze entschieden werden kann. Dieses Eine Sittengesetz steht auf einer Stufe mit dem Raum- und Zeitgesetz. Wie durch das Raum- und Zeitgesetz alles in der Erscheinungswelt seine bestimmte Stelle erhält, so wird durch dieses Sittengesetz allen Wollungen aller Wollenden ihre bestimmte Richtung vorgeschrieben. Wie lautet dieses Gesetz?

Kant ist nicht der erste, der von einem einheitlichen, alle anderen Sittengesetze einschließenden Gesetz für den Willen spricht und ein solches Gesetz aufstellt. Im Evangelium Matthäi 7, 12 heißt es: „Alles, was ihr wollt,

das euch die Menschen tun sollen, das sollt auch ihr ihnen tun; denn das ist das Gesetz und die Propheten", d. h. das ganze Gesetz. Und Hillel, der Zeitgenosse Jesu, bringt dieses Gesetz in negativer unvollkommnerer Fassung: „Was dir verhaßt ist, das tue nicht deinem Nächsten", ausdrücklich hinzufügend: „Das ist das ganze Gesetz, alles andere ist Auslegung." Hier wird das Nächstliegende und Bekannte, das, was wir für uns wollen und nicht wollen, zum Maßstab des Wollens und Nichtwollens für andere gemacht. Nicht das, was wir aus Lust und Unlust, Neigung und Abneigung für uns wollen, kann diesen Maßstab bilden — denn das ist bei allen Wollenden verschieden. Was bleibt dann aber von dem, was wir für uns wollen und nicht wollen, als Maßstab für das, was wir für andere wollen und nicht wollen sollen, übrig? Das ist die Frage, die uns diese Fassungen des Sittengesetzes nicht beantworten.

Etwas später fordert der Stoiker Seneka, der Zeitgenosse des Paulus, daß der Wille mit sich selbst in Übereinstimmung „sich selbst getreu" bleiben müsse und stellt das Gesetz auf: „Immer das gleiche wollen und das gleiche nicht wollen." Man könnte andere behandeln, wie man selbst von ihnen behandelt zu werden wünscht, zu dem Zweck, um sich der gleichen Behandlung von seiten der anderen zu versichern, was natürlich dem Sinne des Evangeliums und wohl auch Hillels widerspricht. Es gibt Empiristen, die das zum Ausgangspunkt der Erklärung der Entstehung des sittlichen Lebens machen. Aber das wäre ein egoistisches Streben, das nicht bloß seinen Ausgangspunkt, sondern auch seinen

Zielpunkt im eigenen Ich hätte. Es stände im direkten Widerspruch mit dem Gesetze Senekas. Es hieße nicht uns selbst und andere auf gleichem Fuß behandeln. Wir würden nicht das gleiche wollen und nicht wollen für uns und andere, vielmehr diente das, was wir für andere wollten und nicht wollten, nur als Mittel zum Zweck für das, was wir für uns wollten und nicht wollten. Auch wenn wir andere aus Neigung so behandelten, wie wir selbst behandelt zu werden wünschen, worauf der Ausdruck „Nächster" im Gesetze Hillels führen könnte, wofür im Gesetze des Evangeliums das umfassende Wort „Mensch" gebraucht wird, würden wir nicht allen gegenüber das gleiche wollen und nicht wollen, da sich die Neigung ja immer nur auf eine beschränkte Zahl von Personen erstrecken kann. Außerdem bilden diejenigen, welche wir mit unserer Neigung umfassen, nur unser erweitertes Ich. Das Handeln aus Neigung muß darum auch als egoistisches Handeln betrachtet werden.

Was Seneka mit seinem Gesetz: Immer das gleiche wollen und das gleiche nicht wollen, eigentlich fordert, ist nichts anderes, als die Einstimmigkeit des Willens mit sich selbst, die Widerspruchslosigkeit, die mit der Selbstlosigkeit steht und fällt. Der Widerspruch im Willen beginnt, wenn wir andere als Mittel für unsere eigenen egoistischen Zwecke betrachten und danach behandeln, er setzt sich aber auch fort, wenn wir unser Benehmen gegen andere von unserer Neigung zu ihnen leiten lassen, wenn wir aus Neigung handeln. Im ersten Falle bildet das persönliche Ich den Mittelpunkt unseres Strebens, im zweiten Falle das erweiterte Ich, zu dem

alle gehören, die wir mit unserer Neigung umfassen. Nicht bloß der Individualegoismus, auch der Familienegoismus, Nationalegoismus, Standes- und Berufsegoismus, der Konfessionsegoismus, auch der Freundschaftsegoismus ist unverträglich mit dem Gesetze des Seneka, immer das gleiche zu wollen und das gleiche nicht zu wollen, und setzt darum den Willen in Widerspruch mit sich selbst.

Wird aber der Egoismus in allen seinen Formen ferngehalten, dann bleibt als einziger Beweggrund des Handelns die Erkenntnis übrig. Die Erkenntnis um der Erkenntnis willen ist das einzige dann noch mögliche Gesetz des Willens, die Erkenntnis als solche ist dann das Entscheidende, das Maßgebende, das allein Herrschende für den Willen. Das ist der Wahrheitskern der an sich genommen verwunderlichen Lehre des Platonischen Sokrates, daß die Einsicht mit der Tugend ein- und dasselbe sei und kein Wissender fehlen könne. Es ist auch der eigentliche Sinn des Gesetzes Senekas. Die Forderung der Widerspruchslosigkeit des Willens ist die negative Seite dieses Gesetzes. Mit ihr gegeben und von ihr unabtrennbar ist die positive Seite desselben, die Forderung der Erkenntnis allein oder der Erkenntnis um der Erkenntnis willen zu folgen. Was ist nun der Inhalt dieser auf unsern Willen sich beziehenden Erkenntnis, die das Maßgebende, Entscheidende, das allein Herrschende für ihn sein soll? Nichts anderes, als daß wir alle Dinge, uns selbst mit eingeschlossen, nach der Stellung, die sie in der Gesamtwirklichkeit einnehmen, behandeln oder kürzer gesagt „Jedem das Seine“ geben

sollen. Das ist das gleiche, das wir immer wollen und dessen Gegenteil wir immer nicht wollen sollen. Worin dieses Gleiche im einzelnen Falle den Dingen gegenüber, die wir durch Erfahrung kennen lernen, besteht, das kann uns nur die Erfahrung lehren. Aus unserer Stellung zu den verschiedenen Personen und Dingen ergeben sich verschiedene Verbindlichkeiten, die wir als die besonderen Sittengesetze bezeichnen. Aber nicht darum, weil wir diese Stellung einnehmen, sind diese Gesetze verbindlich. Jeder an unserer Stelle müßte sie nach unserer Meinung beobachten. Wir halten sie für allgemeinverbindlich. Warum? Weil ihre Forderungen allgemeingültigen, der Gesamtwirklichkeit angehörenden Verhältnissen entsprechen. Aus der Erkenntnis der Allgemeingültigkeit dieser Verhältnisse leiten wir die Allgemeinverbindlichkeit dieser besonderen Sittengesetze ab. Nicht das Ich mit seiner Lust und Unlust, seinen Zuneigungen und Abneigungen, sondern lediglich die Erkenntnis ist der Grund der Verbindlichkeit der besonderen Sittengesetze. Das Ich in diesem Sinne muß ausgeschaltet werden. Das verlangt der Ernst der Sittlichkeit. Nur unter dieser Voraussetzung können die besonderen Sittengesetze allgemeinverbindlich und damit bedingungslos verbindlich, nur unter dieser Voraussetzung Ausdruck des Einen Sittengesetzes sein.

Kants viel beanstandete Fassung des Sittengesetzes: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns jederzeit Grundlage einer allgemeinen Gesetzgebung werden könnte", nähert sich dem Rechtsgesetz, das sein Zeitgenosse Rousseau im Contrat social aufstellt: „Man darf nur

soviel Freiheit für sich in Anspruch nehmen, als sich mit der Freiheit aller verträgt." Kant stimmt offenbar mit dem überein, was wir im Anschluß an das Gesetz des Seneka auseinandersetzten, wenigstens sofern es die negative Seite dieses Gesetzes betrifft. Auch für ihn handelt es sich in letzter Instanz um die Einstimmigkeit des Willens mit sich selbst, um seine Widerspruchslosigkeit, die nach unserer Auffassung mit der Selbstlosigkeit steht und fällt. Auch Kant verbietet, den anderen als Mittel den eigenen Zwecken unterzuordnen, und betont mit uns, daß das Handeln aus Neigung des sittlichen Charakters ermangelt. Sowohl die Lust, die Triebfeder des persönlichen Egoismus wie die Neigung, die Triebfeder des erweiterten Egoismus, entzweien den Willen mit sich selbst.

Nicht um unseres persönlichen, nicht um des erweiterten Ich willen, nicht aus Lust und nicht aus Neigung sollen wir das Sittengesetz beobachten, sondern lediglich um seiner selbst willen. Damit ist nach Kant unverträglich, daß wir das Sittengesetz um Gottes willen beobachten. Allein nach Kant ist das Sittengesetz weil allgemeinverbindlich für alle Wollenden auch verbindlich für den Willen Gottes. Das ist selbstverständlich. Nennen wir das und nur das, was dem Sittengesetz entspricht, gut, so muß festgehalten werden, daß etwas nicht darum gut ist, weil Gott es will, sondern umgekehrt darum von Gott gewollt wird, weil es gut ist. Wäre etwas lediglich darum gut, weil es von Gott gewollt wird und sein Wille nicht durch das Sittengesetz gebunden, so könnte er ja durch seinen Willen das Schlechte gut und das Gute

schlecht machen. Von einer unbedingten und allgemeinen Verbindlichkeit des Sittengesetzes könnte dann keine Rede mehr sein. Wir konnten uns deshalb bei der Feststellung des Sittengesetzes nicht ohne weiteres auf den Willen Gottes berufen und das Sittengesetz einfach mit dem Willen Gottes verselbigen. Aber wenn wir auch sagen müssen, daß der Wille Gottes durch das Sittengesetz gebunden ist, so steht doch andrerseits fest, daß sein Wille sich immer in völliger Übereinstimmung mit dem Sittengesetz befindet, daß sein Wille niemals entzweit mit sich selbst sein kann, sondern stets der Erkenntnis folgt. Ist aber dies der Fall, dann kommt es der Sache nach auf eins und dasselbe hinaus, ob wir sagen, daß wir das Sittengesetz um seiner selbst willen beobachten sollen oder ob wir sagen, daß wir es um Gottes willen beobachten sollen. Wenn wir ferner nach der Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit unser Wollen und Nichtwollen einrichten, dann ist im Grunde lediglich der Wille Gottes die Richtschnur unsers Handelns; denn durch den Willen Gottes wird ja die Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit bestimmt. Wenn wir endlich das Sittengesetz um Gottes willen, lediglich weil Gott es will, beobachten, dann wird damit der Beweggrund der Lust und Unlust, der Zuneigung und Abneigung ebenso und praktisch jedenfalls viel nachdrücklicher ausgeschlossen, als wenn wir um der Erkenntnis der Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit willen, die doch nur ein abstraktes Wissen sein kann, das Sittengesetz beobachten. Wir haben früher von allgemeingültigen Erkenntniswerten gesprochen und sie in den

Urteilen gefunden, durch die wir das Allgemeingültige für alle Denkenden kennen lernen. Jetzt wissen wir, daß es auch allgemeingültige Willenswerte gibt. Es sind die Wollungen, die mit dem allgemeinverbindlichen Sittengesetz übereinstimmen.

Die Freiheit des Willens.

Der Wille hat es nach Aristoteles mit dem zu tun, was so und auch anders sein kann. Das, womit er es zu tun hat, sind seine Entschließungen. Er kann sie so und auch anders treffen. Das Gewöhnliche ist, wie die Erfahrung lehrt, daß der Wille der von Lust und Unlust bestimmten Begierde folgt. Auch dann, wenn er sich von Regeln, die aus der Erfahrung abstrahiert werden, also von Erkenntnissen leiten läßt, sind, wie wir gesehen haben, nicht diese Erkenntnisse das Maßgebende und Entscheidende für ihn, sondern Lust und Unlust, mit unserm Wohl und Weh zusammenhängende Zwecke, die nur durch Befolgung dieser Regeln erreicht werden können. Wie kommt denn der Wille dazu, daß er sich von der Erkenntnis als solcher ohne Rücksicht auf Lust und Unlust leiten läßt, daß er sich mit andern Worten dem Sittengesetz unterwirft? In erster Linie dadurch, daß die Sittengesetze als unbedingte Forderungen, als Gebote und Verbote, als „kategorische Imperative“ dem Willen gegenüber und an ihn herantreten. Der kategorische Imperativ des Sittengesetzes hat nichts gemein mit der Furcht vor Bestrafungen oder Nachteilen, mit der Hoff-

nung auf Belohnungen oder Vorteile, wie sie sich mit den Geboten oder Verboten der Eltern, mit dem Lob und Tadel der Gesellschaft, mit den Gesetzen des Staates, mit den Vorschriften der Religion verbinden. Er macht sich in uns als unparteiischer Zuschauer und Beurteiler nicht bloß unserer Handlungen, die äußerlich hervortreten, sondern auch unserer Gesinnungen, die nur in unserm Innern vorhanden sind, mithin aller unserer Wollungen geltend. Er erhebt ihnen gegenüber eindringlich seine warnende Stimme: „Du darfst das nicht tun, du darfst das nicht unterlassen, was immer daraus für dich folgt." Kant wird nicht müde, diesen Charakter des Sittengesetzes nachdrücklichst einzuschärfen.

Mit den bedingungslosen Forderungen, welche das Sittengesetz an unsern Willen stellt, verbindet sich nach Kant in unserm Innern, gleichsam als Echo dieser Forderungen, das Gefühl der Achtung vor dem Sittengesetz, nach Kant ein Doppelgefühl, einerseits der Unlust wegen der Unangemessenheit unserer sinnlichen Natur für diese Forderungen, andrerseits „des Hingerissenseins oder der Lust bei dem Gedanken, daß wir selbst uns das Sittengesetz gegeben haben". Ich finde in dem Gefühl der Achtung nichts anderes als das Gefühl der Unterordnung des Willens unter das Sittengesetz. Achtung haben wir in erster Linie gegen Höhergestellte, über uns Stehende, denen wir untergeordnet sind. Aber auch, wenn wir uns Gleichgestellten Achtung entgegenbringen, sind die uns Gleichgestellten eine Schranke für unsere Willkür, und ist insofern auch in diesem Falle eine Unterordnung unsers Willens unter sie vorhanden. Die Achtung ist ein

Willensgefühl und die Unterordnung des Willens unter den Gegenstand der Achtung ist für sie das eigentlich charakteristische Kennzeichen.

Aus der Unbedingtheit des Sittengesetzes und der Achtung vor ihm, die eben wegen dieser Unbedingtheit uns ergreift, entsteht dann nach Kant das Bewußtsein der Gebundenheit unsers Willens an das Sittengesetz, das Bewußtsein der Pflicht, dem Sittengesetz unbedingt zu folgen, die Pflicht um der Pflicht willen zu erfüllen. Ein Handeln um der immer wechselnden Lust willen oder um der ebensowenig beständigen Neigung willen steht im Gegensatz zur Pflicht, die um ihrer selbst willen erfüllt werden muß. Das verlangt der unbedingte Charakter des Sittengesetzes. Freilich ist nicht ausgeschlossen, daß das pflichtgemäße Handeln mit Lust und Neigung verbunden ist. Lust und Neigung dürfen und können nur nicht den Beweggrund desselben bilden. Mit dem fortgesetzten pflichtgemäßen Handeln entwickelt sich ohne Zweifel eine Lust, eine Neigung zu demselben, eine Neigung also, die Pflicht um ihrer selbst willen zu erfüllen, und diese Neigung steht natürlich nicht im Gegensatz zur Pflicht. Ebensowenig wie diese Neigung ist auch die Pflichterfüllung um Gottes willen unverträglich mit der Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu erfüllen. Wir wiederholen: Auch Gottes Wille ist an das allgemeinverbindliche Sittengesetz gebunden. Aber sein Wille ist unter allen Umständen so, wie er sein soll. Gott ist im eigentlichen Sinne die Verkörperung der Sittlichkeit. Es macht darum keinen Unterschied, kommt auf dasselbe hinaus, wenn wir sagen, daß wir das

Sittengesetz um seiner selbst willen beobachten, die Pflicht um ihrer selbst willen erfüllen oder, daß wir das Sittengesetz um Gottes willen beobachten, die Pflicht um Gottes willen erfüllen.

Ja, wir müssen noch weiter gehen. Wenn wir den Tatsachen des sittlichen Lebens gerecht werden wollen, müssen wir die Sittengesetze in unmittelbare Verbindung mit dem Willen Gottes bringen. Um die Apriorität von Raum und Zeit uns verständlich zu machen, mußten wir sie als Begriffe auffassen, die in unserm Bewußtsein funktionieren, um ihre Allgemeingültigkeit aufrecht zu erhalten, mußten wir auf das allumfassende göttliche Bewußtsein zurückgreifen, wenn wir nicht etwa mit den Indern das Ich mit dem Du verselbigen wollten. (S. 26 und 27.) Was wir von Raum und Zeit auseinandersetzten, das gilt von allem Apriorischen und Allgemeingültigen, es gilt auch von den Sittengesetzen, die nicht bloß apriorisch, sondern weil allgemeinverbindlich auch allgemeingültig sind. Bei den Sittengesetzen tritt uns das von Raum und Zeit Gesagte sozusagen mit handgreiflicher Deutlichkeit entgegen. Sie machen sich in unserm Bewußtsein als unbedingte Forderungen, als kategorische Imperative geltend. Wer das von sich leugnet, bei dem setzen wir, wenn wir ihm Glauben schenken, eine geistige Abnormität, eine sogenannte moral insanity voraus, wir nehmen an, daß er des besseren Teiles der Vernunft ermangelt. Die Sittengesetze treten unserm Willen unbedingt fordernd, gebietend und verbietend gegenüber und an ihn heran. Was heißt das? Kann es etwas anderes heißen, als daß aus ihnen ein fremder Wille zu

uns spricht, dem wir unbedingt unterworfen sind und im Gefühl der Achtung uns unterworfen fühlen. Setzt das Du sollst, Du darfst nicht notwendig ein Ich gebiete, Ich verbiete voraus? Um die Allgemeingültigkeit von Raum und Zeit aufrecht zu erhalten, konnten wir neben dem allumfassenden göttlichen Bewußtsein noch die Möglichkeit ins Auge fassen, mit den Indern die Einzelbewußtseine das Ich mit dem Du zu verselbigen. Wollen wir die Allgemeinverbindlichkeit der Sittengesetze aufrecht erhalten, so ist diese Möglichkeit ausgeschlossen.

Jedenfalls ist es ein gründlicher, allen Tatsachen des sittlichen Lebens hohnsprechender Irrtum, wenn man annimmt, daß der Wille sich selbst die Sittengesetze gibt und darin seine Autonomie erblicken will. Wie oft bäumt sich nicht der Wille gegen die Sittengesetze auf, bringt die (nach Kant) „unüberschreibare" Stimme derselben zum Schweigen und tritt ihre Forderungen mit Füßen. Autonom könnte man den Willen doch nur insofern nennen, als es bei ihm steht, ob er den Forderungen der Sittengesetze Folge leisten will oder nicht. Ebensowenig wie der Wille sich selbst die Sittengesetze gibt, gibt die Vernunft diese Gesetze. Die Vernunft gibt keine Gesetze, sondern erkennt sie. Das ist ihre einzige Funktion. Sie entdeckt die Sittengesetze, erkennt sie als apriorisch und allgemeinverbindlich und kann ihre Allgemeinverbindlichkeit rechtfertigen und begründen. Das ist alles, was sie bezüglich der Sittengesetze zu leisten vermag. Es ist dasselbe, was die Vernunft überhaupt bezüglich des Apriorischen und Allgemeingültigen zu leisten imstande ist. Sie ist auf keinem Gebiete gesetzgebend,

weder auf dem des Wollens, noch auf dem des Erkennens. Wenn Kant sie als Gesetzgeberin der Natur bezeichnet, so hat das seinen Grund darin, daß er den Begriff der Dinge an sich als von uns unabhängiger Gegenstände, durch die allein aus den Anschauungen Erscheinungen werden können, fallen läßt (S. 77). Aus dieser Annahme wird dann weiter geschlossen, daß die Vernunft selbst den Gesetzen, welche sie der Natur gibt, nicht unterworfen sein könne und darum sich selbst Gesetze geben müsse, was dann als Selbstgesetzgebung oder Autonomie der Vernunft bezeichnet wird. Natürlich ist die Folgerung ebenso falsch wie die Voraussetzung.

Mit Recht unterscheidet Kant von den Gesetzen der Natur oder den Gesetzen der Notwendigkeit die Gesetze des Willens oder die Sittengesetze, die er als Gesetze der Freiheit bezeichnet. Ausdrücklich erklärt er, wie es ohne Notwendigkeitsgesetze keine Natur, so auch ohne Gott keine Religion und ohne Freiheit keine Sittlichkeit geben könne. Der Wille hat es eben nach Aristoteles mit dem zu tun, was so und auch anders sein kann. Seine Entschließungen — das einzige, mit dem er es in letzter Instanz zu tun hat — können so und auch anders ausfallen. Wie sie ausfallen, das hängt vom Willen ab. Darin besteht seine Freiheit. Das ist zweifellos Kants Meinung. Die Freiheit schließt nach ihm nicht bloß jeden äußern Zwang, sondern auch die innere Nötigung durch Vorstellungen und Begierden aus. Was unsere Modernen Freiheit nennen, die bloß innere aber notwendige, sei es angeborne, sei es erworbene Verkettung von Vorstellungen und Begierden wird von Kant als die Freiheit eines

Bratenwenders verspottet, der einmal aufgezogen sich von selbst bewegt. Es hängt nach Kant vom Willen ab, ob er sich von Lust und Unlust, Neigung und Abneigung den Triebfedern des persönlichen und erweiterten Egoismus oder von der Erkenntnis, dem Sittengesetz, leiten läßt, ob er jenen oder diesen folgt. Findet das erstere statt, so handelt der Wille gegen die Vernunft, er entzweit sich mit sich selbst; er handelt ohne Gesetz, denn Lust und Unlust wechseln, und Neigung und Abneigung sind auch nicht von Dauer; er handelt in letzter Instanz ohne Grund oder willkürlich. Findet das letztere statt, so läßt der Wille sich „durch Vernunftgründe bestimmen"; er handelt nach einem allgemeinverbindlichen und darum allgemeingültigen Gesetz, jede Willkür ist ausgeschlossen. Die Frage, warum der Wille sich für das Gesetz entscheidet, kann gar nicht gestellt werden, weil das Gesetz um seiner selbst willen beobachtet werden muß. Wenn der Wille nicht von der Vernunft, nicht von der Erkenntnis, und das heißt von dem Einen allgemeinverbindlichen Sittengesetz, sich leiten läßt, so ist Wollen Willkür, aber auch nur dann ist Wollen Willkür. Am wenigsten kann man das Handeln nach dem Einen allgemeinverbindlichen Sittengesetz ohne weiteren Beweggrund als eben dieses Gesetz, das Handeln mit anderen Worten lediglich um dieses Gesetzes willen als Willkür bezeichnen, vielmehr ist dieses Handeln ein Handeln nach der Vernunft im höchsten Sinne des Wortes. Wenn die Lust und Unlust, die Neigung und Abneigung als Triebfedern des persönlichen und erweiterten Egoismus beseitigt sind, dann bleibt als einzig noch mögliche Triebfeder des Handelns die Er-

kenntnis oder das Gesetz übrig. Dann ist die Erkenntnis das Entscheidende, Maßgebende, Herrschende für den Willen. Aber ob Lust uud Unlust, Neigung und Abneigung beseitigt werden und somit Erkenntnis und Gesetz allein noch übrig bleibt, das hängt vom Willen ab. Der Wille *wird nicht bestimmt*, sei es von Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, sei es von Erkenntnis und Gesetz. *Er läßt sich bestimmen* entweder durch jene Triebfedern oder durch diese. Und nur darum und nur insofern dies der Fall ist, ist er frei. Selbstverständlich können die Begierden und Leidenschaften so stark werden, daß von einer Entschließung des Willens keine Rede mehr sein kann. In diesem Falle ist jede Betätigung des Willens im Sinne Kants als des Handelns nach Gesetzen und somit auch jeder Freiheitsgebrauch ausgeschlossen.

Die Sittengesetze gehören natürlich als apriorische und allgemeingültige Gesetze der noumenalen Welt an. Dasselbe muß auch von der Entschließung für oder gegen diese Gesetze, mit andern Worten von der Freiheitsbetätigung des Willens gelten. Gehörte die Entschließung nicht der noumenalen, sondern der Erscheinungswelt an, so wäre sie wie alles in der Erscheinungswelt dem Kausalitätsgesetz unterworfen, sie stände mit einem ihr Vorausgehenden in einem Notwendigkeitsverhältnis, würde von ihm gefordert und könnte nicht mehr als eine Freiheitsbetätigung des Willens gelten. Es verhält sich mit der Entschließung des Willens ähnlich wie mit der Bewußtheit des Ich. In der Dieselbheit der Bewußtheit erfassen wir sozusagen unmittelbar die Dieselbheit des Ich,

in der Entschließung für oder gegen das Gesetz ebenso unmittelbar die Freiheit des Willens. Auch die dieselbe bleibende Bewußtheit werden wir ebenso wie die Entschließung für oder gegen das Gesetz der noumenalen Welt zurechnen müssen. Es scheint, daß wir mit der Bewußtheit und der Entschließung sozusagen unmittelbar in die noumenale Welt hineinreichen. Aber die Bewußtheit und die Entschließung können von uns wie alles andere auch nur in Urteilen erkannt werden, sie sind uns nur in Urteilen zugänglich. Und das in den Urteilen Gemeinte, das Allgemeingültige und Objektive, das wir als Gegenstand unserer Urteile, sofern sie Erkenntniswert haben, in Anspruch nehmen, gehört doch immer der noumenalen Welt an. Von dem in den Begriffsurteilen Gemeinten ist das selbstverständlich, es ist nicht bloß überzeitlich, sondern auch außerzeitlich. Aber auch das in den Tatsachenurteilen Gemeinte hat eine Seite, nach der es eben, weil allgemeingültig und objektiv, auch überzeitlich ist und gehört insofern der noumenalen Welt an (S. 8, S. 157, S. 194). Die Bewußtheit und Entschließung machen darum auch keine Ausnahme von allen übrigen Gegenständen des Erkennens, da sie unserer Erkenntnis auch nur in Urteilen zugänglich sind.

Kant erklärt ausdrücklich in der Kritik der Urteilskraft, daß „die Idee der Freiheit die einzige unter allen Ideen der reinen Vernunft sei, deren Gegenstand Tatsache ist und unter die scibilia mitgerechnet werden muß“. Und in der Kritik der praktischen Vernunft, daß „das Sittengesetz nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Freiheit an Wesen beweise, die dies

Gesetz für sie als verbindend anerkennen". Wie er an anderer Stelle sagt, dem Du sollst entspricht notwendigerweise das Ich kann. Damit stimmt freilich nicht, wenn er in der Kritik der reinen Vernunft die Freiheit neben Gott und Unsterblichkeit zu einem Postulat der praktischen Vernunft herabsetzt, was sagen will, daß er Freiheit, Gott und Unsterblichkeit auf „Sätze zurückführt, die theoretisch nicht erweislich sind, aber doch dem Sittengesetze unzertrennlich anhängen." Freiheit, Gott, Unsterblichkeit sind hiernach theoretisch unerweisbare Glaubenssätze, die aber vom Sittengesetz gefordert werden. Die Freiheit wird vom Sittengesetz als seine Voraussetzung gefordert; das Dasein Gottes, weil Sittlichkeit einzig und allein Glückwürdigkeit bedeutet und deshalb von einem sittlichen und höchst mächtigen Wesen mit der Glückseligkeit verbunden werden muß; die Unsterblichkeit, weil wir uns der hohen Forderung des Sittengesetzes nur immer mehr anzunähern vermögen, also einer Fortsetzung dieses Lebens ohne Ende bedürfen. Die Annahme, welche Kant hier macht, daß die Freiheit nur ein theoretisch unerweisbarer Glaubenssatz ist, steht in offenem Widerspruch mit den zitierten Sätzen der Kritik der Urteilskraft und der praktischen Vernunft, in denen die Freiheit als „Tatsache", von der wir ein „Wissen haben und als durch „das Sittengesetz bewiesene Wirklichkeit" bezeichnet wird. Das entspricht denn auch der Darlegung, die wir gegeben haben und wird als die eigentliche Meinung Kants festgehalten werden müssen.

Aber wie sollen wir die Freiheit aufrecht erhalten, wenn die Äußerungen derselben, die doch der Er-

scheinungswelt angehören, dem Kausalitätsgesetz unterworfen sind. Alles, was der Erscheinungswelt angehört, müssen wir als Veränderung eines Dinges auffassen, die von der vorangehenden Veränderung eines andern Dinges notwendig gefordert wird. Nur dadurch erhält eine Erscheinung ihre bestimmte, nur ihr eigentümliche, unveräußerliche und unübertragbare Stelle in der Zeit und im Raum. Das gilt auch von den Vorstellungen und Begierden, die wir ja nicht als Veränderungen des der noumenalen Welt angehörenden Ich, sondern nur des mit ihm verbundenen Körpers betrachten können, durch den das Ich für unsere Erkenntnis individualisiert wird. Können wir für das Entstehen der Vorstellungen und Begierden und ihre Aufeinanderfolge nicht Veränderungen anderer Dinge in Anspruch nehmen, dann müssen wir dafür Veränderungen anderer Teile unseres Körpers voraussetzen. Sonst bleiben diese zeitlichen Aufeinanderfolgen bloße Abstraktionen, wie wir gesehen haben (S. 185—187). Ja wir müssen auch diese über verschiedene Dinge sich erstreckenden Zeitreihen nach vorwärts und rückwärts bis ins Unendliche erweitern, wo dann an die Stelle wirklicher Empfindungen von der Phantasie erzeugte Empfindungsstoffe treten, auf die wir das Kausalitätsgesetz anwenden. Durch die Unterscheidung der wirklichen Empfindungen und der von der Phantasie erzeugten Empfindungsstoffe ist es uns möglich, von einem Anfang der Erscheinungswelt, die den wirklichen Empfindungen entspricht, zu reden (S. 215), von einem Anfang natürlich, dem kein anderer Anfang vorangeht, der also kein zeitlicher Anfang ist (S. 217).

Kant schreibt in der dritten Antinomie der Kausalität durch Freiheit das Vermögen zu, eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen und nimmt damit für die Freiheitsbetätigung „einen absoluten Anfang der nach und nach ablaufenden Reihe der Erscheinungen" in Anspruch. Wir sahen früher, daß von dem Notwendigkeitsverhältnis der vorangehenden Veränderung des einen Dinges und der nachfolgenden eines andern nur unter Voraussetzung eines über beiden stehenden Dritten ihres hinreichenden Grundes und von einer Aufeinanderfolge beider Veränderungen nur dann Rede sein könne, wenn dieses Dritte zu keinem der beiden Glieder in einem Notwendigkeitsverhältnis steht (S. 53 und 54), daß ferner nur unter Voraussetzung dieses Dritten als des hinreichenden Grundes der Aufeinanderfolge die vorangehende Veränderung als Ursache der nachfolgenden aufgefaßt werden könne (S. 202). Jedenfalls kann die Beschaffenheit der nachfolgenden Veränderung nur zum Teil von der Beschaffenheit der vorangehenden Veränderung abhängig sein, sie kann nach der letzteren nur unter der Einen Bedingung bestimmt nnd sogar auch berechnet werden, wenn die mechanische Weltanschauung uneingeschränkt zu Recht besteht (S. 166 und 167), wenn insbesondere das Gesetz von der Erhaltung der Energie bedingungslos aufrecht erhalten werden kann (S. 213—214). Sollten wir nicht sagen dürfen, daß ebenso wie das der noumenalen Welt angehörende Erkennen (Einsehen) in den Urteilen, seinen sprachlichen und gedanklichen Formulierungen, die der Erscheinungswelt angehören, seinen Ausdruck findet, ebenso auch die der

noumenalen Welt angehörenden Entschließungen in den immer mit anfangenden Bewegungen verbundenen Wollungen, die ebenfalls der Erscheinungswelt angehören, ihren Ausdruck finden?

Wir haben die Freiheitsbetätigung auf die Entschließung, also auf das Innere, auf die Gesinnung eingeschränkt. Darüber, wie die Entschließung geschieht, ob für oder gegen das Sittengesetz, kann jeder nur bei sich selbst urteilen. Die Äußerung der Entschließung, worin immer sie bestehen mag, gestattet keinen sicheren Rückschluß auf die Art derselben. Wir können nicht mit Sicherheit darüber urteilen, ob jemand um seines Vorteils willen oder um des Sittengesetzes willen die Wahrheit hochhält, das Eigentum und die Ehre anderer unangetastet läßt. Die Übereinstimmung der äußeren Lebenshaltung mit dem Sittengesetz ist kein Beweis dafür, daß eine Entscheidung für das Sittengesetz stattgefunden hat. Außerdem kann diese äußere Lebenshaltung auf einer Gewöhnung, einem Zwang beruhen, vielleicht auch auf einer angeborenen Neigung, was alles mit der Willensentscheidung nichts zu tun hat. Zu den Äußerungen der Entschließung gehört auch die Ausführung derselben. Auch aus der Ausführung einer Handlung kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß ihr eine Willensentscheidung zugrunde liegt. Die Ausführung hängt nur zum kleinsten Teil vom Willen ab. Die Möglichkeit derselben ist durch äußere Umstände bedingt. Die für die Ausführung erforderlichen Bewegungen können auch unwillkürlich ohne Mitbeteiligung des Willens, oder infolge heftiger Erregungen, die jede Willens-

entschließung unmöglich machen, sogar auch gegen den Willen stattfinden. Und oft müssen diese Bewegungen trotz des Willens unterbleiben, wenn die Bewegungsorgane, die Bewegungsnerven im Zentrum, in der Leitung, in der Peripherie mangelhaft sind. Sicher ist, daß wir über den sittlichen Zustand anderer, über ihre Entschließung für oder gegen das Sittengesetz, nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil fällen können, da die Äußerungen ihres sittlichen Zustandes, auf die wir allein für dieses Urteil angewiesen sind, nicht als untrüglicher Ausdruck ihrer Entschließung für oder gegen das Gesetz gelten können.

Kant geht so weit, zu behaupten, „wir könnten eine so tiefe Einsicht haben, daß wir eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen und dennoch daran festhalten könnten, daß der Mensch frei sei". Wir haben schon gesehen, daß ein solches Ausrechnen nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß die mechanische Weltanschauung uneingeschränkt gilt und das Gesetz der Erhaltung der Kraft bedingungslos aufrechterhalten werden kann, was keineswegs der Fall ist. Aber Kant übersieht, daß wir unter dieser Voraussetzung über die freie Willensentscheidung anderer gar nichts wissen können und uns darum auch keinerlei Urteil darüber anmaßen dürfen. Wenn die Willensentscheidung eines andern gar keinen Einfluß auf die Beschaffenheit seiner äußeren Erscheinung, mag diese nun in bloßen Bewegungen oder in Handlungen bestehen, die eine Änderung in der Umgebung des Handelnden herbeiführen, ausübt, so ist für

uns jede Möglichkeit eines Wissens und eines Urteils über diese Willensentscheidung ausgeschlossen.

Die Einsicht, von der Kant redet, „daß wir eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen können", haben wir freilich nicht, können sie auch nicht gewinnen, aber Gott hat sie von allen freien Wesen, und von Gott gilt auch, was Kant weiter sagt, daß „er dennoch dabei behaupten kann, die Menschen seien frei". Gott weiß was jeder einzelne unter allen möglichen Umständen, in die er kommen könnte, tun würde, nicht durch die Umstände genötigt, sondern frei sich entscheidend. Dieses Wissen ist ein Teil seiner Allwissenheit, und ohne dasselbe gibt es keine Allwissenheit Gottes. Nun ordnet er gemäß seiner Weisheit den Weltplan, der den einen in die Umstände bringt, unter denen er sich in freier Weise für das Gesetz entscheidet, den andern in Umstände, in denen er sich wiederum in freier Weise gegen das Gesetz entscheidet. Auf diese Weise, und nur auf diese Weise läßt sich das summum dominium Dei und die richtig verstandene praedestinatio mit der menschlichen Freiheit in Einklang bringen und diese gegenüber dem summum dominium Dei und der praedestinatio in ihrem vollen Sinne aufrecht erhalten. Auf diese Weise, und nur auf diese Weise gewinnen wir aber auch eine einheitliche, streng in sich geschlossene Weltanschauung, die auch durch die freien, dem Sittengesetz widersprechenden Handlungen des Menschen nicht gestört oder durchbrochen werden kann. Eine solche einheitliche, streng in sich geschlossene Weltanschauung verlangt aber unsere

Vernunft, sie ist das letzte Ziel unseres Erkennens. Ihre Möglichkeitsbedingung ist das summum dominium Dei und die richtig verstandene praedestinatio, welche die Freiheit des Menschen, auch die gegen das Sittengesetz sich entscheidende, nicht aufhebt, sondern mit allem andern zu ihrem Gegenstand hat (Vgl. S. 208).

Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

In dem Vorwort zur zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft steht das befremdliche Wort Kants: „Ich mußte das Wissen aufheben, um für das Glauben Platz zu bekommen.“ Am Schluß der transzendentalen Ästhetik macht er daranf aufmerksam, daß die schrankenlose Erkenntnis Gottes, wie die natürliche Theologie sie annehme, nur aufrecht erhalten werden kann, wenn Raum und Zeit bloß als Formen der Anschauung aufgefaßt werden. Aber wenn wir mit den zeitlich aufeinanderfolgenden Urteilsvorgängen das Überzeitliche und sogar auch das Außerzeitliche zu erkennen vermögen, warum sollte Gott mit seinem den Bedingungen des Raumes und der Zeit nicht unterworfenen Erkennen nicht auch das Räumliche und Zeitliche zu umfassen imstande sein? Erkennt er doch sicherlich auch die Erscheinungswelt, von der Raum und Zeit nicht zu trennen ist. Eher müssen wir Kant zugeben, daß das raum- und zeitlose Dasein Gottes nicht aufrecht erhalten werden kann, wenn nach Aufhebung der Dinge Raum und Zeit als „Bedingungen der Existenz der Dinge a priori und somit als Bedingungen der Existenz überhaupt“ übrig bleiben. Aber was übrig bleibt, wenn wir die Dinge aus Raum und

Zeit hinwegdenken, ist ja nur der leere, anschauliche Raum und die leere, anschauliche Zeit, die von dem apriorischen Raum- und Zeitgesetz ganz verschieden sind und nur durch dasselbe zustande kommen (S. 117—124).

Nachdem Kant in der transzendentalen Analytik unsere Erkenntnis auf die Erscheinungswelt eingeschränkt hat, kann er für die Freiheit des Willens (Kausalität durch Freiheit) und für das Dasein Gottes (eines notwendigen Wesens) nur mehr den Wert notwendiger Gedanken in Anspruch nehmen (S. 53 und 54), ersteres im Widerspruch mit seinen ausdrücklichen Erklärungen in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der Urteilskraft (S. 288—289), letzteres im Widerspruch mit dem zweiten Teile seiner Inauguraldissertation (S. 33—34). Allein diese höchsten Gegenstände des menschlichen Denkens lassen Kant keine Ruhe. Freiheit, Dasein Gottes und Unsterblichkeit, die Grunddogmen der natürlichen Religion seiner Zeit, werden von Kant in der Kritik der praktischen Vernunft sehr gezwungener Weise als theoretisch freilich nicht erweisbare, aber vom Sittengesetz unabtrennbare Postulate wieder eingeführt. Die Freiheit ist die Möglichkeitsbedingung der Sittlichkeit, wie das Raumgesetz die Möglichkeitsbedingung der Geometrie. Wie wir das Raumgesetz in den mathematischen Urteilen entdecken, so die Freiheit in den sittlichen Handlungen, aber wir erkennen sofort auch, daß das Raumgesetz nicht aus den mathematischen Urteilen und die Freiheit nicht aus den sittlichen Handlungen abgeleitet werden kann, weil das Raumgesetz für das Zustandekommen der Urteile und die Freiheit für das Zustandekommen der Handlungen

vorausgesetzt werden müssen, Raumgesetz und Freiheit mit andern Worten ihre apriorischen Möglichkeitsbedingungen bilden. Die Glückwürdigkeit, auf die sich das Postulat des Daseins Gottes stützt, kann nur ein äußeres Anhängsel für die Sittlichkeit sein, da das Sittengesetz von allem Streben nach Glück absieht. Da ferner das Sittengesetz um seiner selbst willen und somit unbedingt befolgt werden muß, so scheint von vornherein angenommen werden zu müssen, daß es sich für dasselbe nur um ein Entweder-Oder handeln kann, eine allmähliche Annäherung aber, wie sie das Postulat der Unsterblichkeit voraussetzt, an sich genommen von besonderen Umständen abgesehen, nicht in Frage kommt.

Daß die Postulate Freiheit des Willens und Dasein Gottes nicht eigentlich vom Sittengesetz gefordert werden, erklärt Kant in einer Anmerkung zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft ausdrücklich: „Alle Menschen könnten an der Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist es genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit niemals zusammentreffen". Warum fügt er denn die Postulate dem Sittengesetz hinzu? Weil ihm die Religion im alten Sinne am Herzen liegt, die den persönlichen Gott und die persönliche Unsterblichkeit ebensowenig wie die Freiheit des Willens,

die uns vor Gott verantwortlich macht, entbehren kann. Kant ist sehr weit entfernt von unsern Modernen, welche die Religion in diesem Sinne in die Rumpelkammer verweisen oder als einen Ballast empfinden. Was er von diesen Modernen hält, das zeigt deutlich sein gewichtiges Wort: „Es hat wohl niemals eine rechtschaffene Seele gelebt, welche den Gedanken hätte ertragen können, daß mit dem Tode alles zu Ende sei und deren edle Gesinnung sich nicht zur Hoffnung der Zukunft erhoben hätte." Kant hat recht, wenn er im zweiten Postulat das Dasein Gottes mit der Glückseligkeit in Verbindung bringt, wenigstens insofern Gott den eigentlichen Gegenstand der Religion ausmacht. Der Grundbegriff der Religion ist nämlich die Glückseligkeit oder, um jeden Gedanken an das äußere Glück fern zu halten, die Seligkeit. Die Seligkeit kann aber nur in Gefühlen, nämlich in Willensgefühlen erfahren werden. Sie steht auf einer Stufe mit der Schönheit, die wir auch nur in Gefühlen, nämlich in Erkenntnisgefühlen, kennen lernen können. In der Religionsphilosophie handelt es sich in letzter Instanz um die Beantwortung der Frage, ob es den Willenswerten entsprechende allgemeingültige Gefühlswerte, insbesondere religiöse Gefühle gibt, die alle anerkennen müssen; in der Ästhetik um die Beantwortung der Frage, ob es den Erkenntniswerten entsprechende allgemeingültige Erkenntnisgefühle, insbesondere ästhetische Gefühle gibt, die alle anerkennen müssen. Was für die Wissenschaft die Wahrheit, für die Sittlichkeit die Güte, das ist für die Religion die Seligkeit und für die Ästhetik die Schönheit. Wahrheit, Güte, Seligkeit, Schön-

heit sind die Ideale der Menschheit, die Ziele ihres Strebens, die sie der Vollkommenheit ihrer Natur näher bringen, verschieden von den Gütern Sprache, Geschichte, Sitte, Recht, die sie in ihrem Bestande erhalten. In der Religion werden die Ideale als in Gott verwirklicht aufgefaßt und das Streben nach ihnen wird auf Gott zurückgeführt. (Vgl. meine Schrift Über die Idee einer Philosophie des Christentums 1901, Niemeyer, Halle S. 24—27). Wenigstens ist das in der christlichen Religion der Fall, die den eigentlichen Gegenstand der Schrift Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bildet.

Religion ist nach Kant die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Sie hat nach ihm nur die Bedeutung, den Einfluß des Sittengesetzes zu verstärken durch die Majestät des göttlichen Gesetzgebers. Wenn das Sittengesetz jederzeit und von allen befolgt würde, so wäre die Religion nicht notwendig. Religion und Sittlichkeit verhalten sich mit andern Worten zueinander nur wie das Mittel zum Zweck. Das ist Kants Ansicht. Andrerseits betont er aber auch, daß „die Moral unausbleiblich zur Religion führt“, freilich „erst, wenn die Moral vollständig vorgetragen worden, kann der Schritt zur Religion geschehen“. Es ist anzuerkennen, daß Kant die Religion in engste Verbindung mit der Sittlichkeit bringt und von einer Religion ohne Sittlichkeit nichts wissen will. Nach dieser letzteren Äußerung und nach dem zweiten Postulat der praktischen Vernunft legt er der Religion auch eine über die Sittlichkeit hinausgehende Bedeutung bei. Aber damit stimmt nicht, wenn er die Religion nur darum für notwendig erklärt, weil

das Sittengesetz nicht jederzeit und nicht von allen befolgt wird. Wir konnten die Allgemeinverbindlichkeit des Sittengesetzes nur begründen und rechtfertigen durch Verbindung unseres Bewußtseins mit dem allumfassenden göttlichen Bewußtsein und mußten die unbedingte Forderung des Sittengesetzes auf den göttlichen Willen zurückführen. Wir werden deshalb auch annehmen müssen, daß das sittliche Leben überhaupt nur auf göttliche Anregung zustande kommt.

In den drei ersten Abschnitten seiner Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft handelt Kant von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem guten, von dem Kampfe des bösen Prinzips mit dem guten, von dem Siege des guten Prinzips über das böse. Im vollen Gegensatz zu Rousseau ist Kant der Meinung, daß wir mit dem Hang zum Bösen geboren werden, mit dem Hang sinnlichen Antrieben vor den sittlichen, der Neigung vor der Pflicht den Vorzug zu geben. Da der Mensch als Vernunftwesen dem Sittengesetz untersteht, so ist dieser Hang für ihn natürlich etwas Böses. Nach Kant soll er sogar durch „eine intelligible Tat“, d. h. durch eine der noumenalen Welt angehörende Willensentscheidung „verschuldet sein“, was den Gedanken an eine Erbsünde nahe legt. Aber diese Vorherrschaft des Bösen wird vom Menschen, weil er ein Vernunftwesen ist, als etwas Nichtseinsollendes gefühlt, die Stimme seiner Vernunft, seines besseren Selbst macht sich ihr gegenüber geltend, es kommt zu einer Entzweiung des Menschen mit sich selbst, zu einem Zwiespalt in seinem Innern, von dem er befreit zu werden wünscht. Diese vom Menschen

gewünschte Befreiung ist die Erlösung. Aber wie vollzieht sie sich, wie kommt sie zustande? Nirgends in der Welt, nicht in uns und nicht außer uns finden wir das Sittengesetz verwirklicht. Aber wir können uns doch im Glauben zu einem Ideal sittlicher Vollkommenheit erheben, d. h. dieses Ideal als verwirklicht denken und festhalten, wir können es als den Endzweck der Welt auffassen, um dessentwillen Gott die Welt geschaffen habe, als den vollkommenen Menschen, den Logos, den Sohn Gottes, den das Christentum als in Christus auf Erden erschienen verkündet. Dieser Glaube — wir würden sagen, an den endgültigen Sieg des sittlich Guten in der Zukunft — gibt uns Mut und Kraft zum Kampfe mit dem Bösen in uns. Um den Sieg in diesem Kampfe zu erringen, schließen sich dann die Menschen zu einer Tugendgesellschaft, einem Gottesreich zusammen, es ist die unsichtbare Kirche. Der einzige Gottesdienst ist die Haltung der sittlichen Gebote. Andere Gebote, etwa von der Kirche aufgestellte, sind nicht anzuerkennen. Bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes ist alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden. Es gelten natürlich nur die religiösen Vernunftwahrheiten, der Geschichtsglaube soll allmählich in einen Vernunftsglauben verwandelt werden. Es ist kein Raum in der Religion Kants für eine Gnadenwirkung Gottes und ebensowenig für das Bittgebet des Menschen. Von der Tugend geht es zur Begnadigung, nicht umgekehrt. Das rechte Beten ist die Gebetsgesinnung, d. h. die all unser Tun begleitende Gesinnung „als ob es im Dienste Gottes geschähe“.

Was sollen wir nun von dieser Religionsphilosophie Kants sagen? Wichtig und bedeutsam ist zunächst, daß Kant mit Nachdruck die freilich offenkundig vorliegende Erfahrungstatsache der Herrschaft der sinnlichen und egoistischen Triebe in uns betont. Er bezeichnet diese Herrschaft als „das radikal (wurzelhaft) Böse“ in der Menschennatur, worauf sich das unsern Modernen aus der Seele gesprochene Wort Goethes bezieht, Kant habe seinen reinen Philosophenmantel mit dem radikal Bösen beschlabbert. Diese Herrschaft ist uns angeboren. Sie ist eine Mitgift unserer Natur. Sie besteht bei den Kindern, die noch nicht zur Vernunft erwacht sind. Kant schreibt für sie ein „provisorisches Verfahren“ vor; sie sollen durch Belohnung und Bestrafung zur äußerlichen Beobachtung des Sittengesetzes angehalten werden. Von freier Willensentscheidung kann bei ihnen noch keine Rede sein, da sie das Sittengesetz noch nicht erkennen. Aber durch das provisorische Verfahren wird das Kind zur Erkenntnis des Sittengesetzes angeregt und damit auf die freie Willensentscheidung vorbereitet. Zwang muß nach Kant sein, aber er soll zur Freiheit führen. Die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft und damit des Egoismus über das Sittengesetz besteht auch nach Kant bei den Erwachsenen. Da das Sittengesetz um seiner selbst willen beobachtet werden muß, hält er auf dem Gebiete des Strafrechts an der Vergeltungstheorie fest und tritt nachdrücklich für die Todesstrafe ein. Fiat justitia pereat mundus ist sein Grundsatz: „Wenn die Gerechtigkeit zugrunde geht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben“. Aber die Herrschaft der Sinnlichkeit

über die Vernunft setzt sich fort auch bei den Gutwilligen, die das Sittengesetz gern beobachten möchten. „Mögen sie", sagt Kant, „die von ihnen erkannte und auch verehrte Pflicht auch nie ganz uneigennützig ohne Beimischung anderer Triebfedern ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung soweit gelangen. Aber zu jener Reinigkeit hinzustreben . . . . das vermag er und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug." Man fühlt, wie Kant in der Anerkenntnis der uns angeborenen radikalen (wurzelhaften) und darum unausrottbaren Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft so weit geht, daß er ihr gegenüber die Strenge der unbedingten Forderung des Sittengesetzes nicht aufrecht zu erhalten wagt.

Es ist ferner wichtig und bedeutsam, daß Kant diese Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft an sich genommen nicht für etwas Böses hält. Das geht daraus hervor, daß er sie auf eine ursprüngliche Verschuldung durch eine intelligible Tat, d. h. durch eine der noumenalen Welt angehörende Willensentscheidung zurückführt. Sie kann also für uns auch nur etwas Böses sein, insofern wir uns derselben mit unserm Willen unterwerfen. Kant steht hier auf demselben Standpunkt wie der größte seiner Vorgänger, Platon. Auch Platon anerkennt diese Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft und faßt sie in weiterem Sinne als die des Körpers über den Geist auf. Auch ihm ist sie etwas Nichtseinsollendes: die Vernunft soll über die Sinnlichkeit, der Geist über den Körper herrschen. Auch er führt sie endlich auf eine ursprüngliche Verschuldung zurück, die er mythisch

als den Flügelverlust der Seele in einem vorzeitigen Dasein beschreibt. Der Gedanke liegt sehr nahe, daß diese Herrschaft nicht bloß im Bewußtsein des Menschen besteht, sondern ein charakteristisches Kennzeichen der Gesamtwirklichkeit bildet und das Verhältnis der Körperwelt zur Welt des Geistes überhaupt bestimmt. Befindet sich doch das Geistesleben in durchgängiger Abhängigkeit von der Körperwelt und erscheint der unendlichen Ausdehnung der Körperwelt gegenüber als etwas Geringfügiges und Unbedeutendes. Nur ganz allmählich erarbeitet sich der Geist in der Menschheit im ganzen wie im einzelnen eine gewisse Selbständigkeit, macht die Körperwelt zu seinem Werkzeug und ordnet sie seinen Zwecken unter. Und doch ist er zur Herrschaft über die Körperwelt berufen. Das umgekehrte Verhältnis erscheint als etwas Nichtseinsollendes. So ist es begreiflich, daß die Anschauung aufkommen konnte, das Böse bestehe nicht etwa in der Willensentscheidung des Geistes, sondern in der Materie, eine Anschauung, die von den Neupythagoreern, den Stoikern der Kaiserzeit, den Gnostikern und den Neuplatonikern geltend gemacht wurde, gegen die aber von Anfang an die christlichen Denker schon die Apologeten, dann besonders nachdrücklich die Gegner der Gnostiker Irenäus und Hippolyt protestierten. Kant und sein großer Vorgänger sind von dieser Anschauung weit entfernt, sie stehen ganz auf dem Boden der christlichen Denker, die diese Anschauung bekämpfen. Das zeigt sich deutlich darin, daß sie das Übergewicht der Sinnlichkeit über die Vernunft, des Körpers über den Geist auf eine Verschuldung, also auf eine Willensentscheidung zurückführen.

Eine Verschuldung gibt es nach Kant und auch nach Platon nur unter Voraussetzung einer freien Willensentscheidung. Die Annahme, daß das Böse in der Materie oder auch in dem Überwiegen der Sinnlichkeit, in der sogenannten Konkupiszenz bestehe, ist nur die Kehrseite der Leugnung der Willensfreiheit.

Aber die Frage ist: Wer hat die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft und weiterhin die Herrschaft des Körpers über den Geist, als deren Bestandteil sie uns erscheint, verschuldet, wer ist der Urheber der Umkehrung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist, wie es eigentlich sein sollte? Es ist die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt, des Nichtseinsollenden, des Irrationalen, Willkürlichen, Zufälligen, mit dem die Entstehung des Bösen im Menschen, sofern es durch die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft veranlaßt wird, in unabtrennbarem Zusammenhang steht. Der Mensch, auch der Urmensch, kann die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft nicht verschuldet und die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Körper und Geist nicht herbeigeführt haben. Er gehört der Welt an, in der das Nichtseinsollende einen breiten Raum einnimmt; Konkupiszenz, Krankheit, Tod sind auch nach den Theologen Bestandteile seiner Natur, die beim Urmenschen vor dem Falle durch eine besondere Gnade Gottes verdeckt wurden, aber nach dem Falle in ihm hervortreten und so von ihm auf alle seine Nachkommen vererbt werden. Hätte das Freisein von diesen Übeln zur Natur des Urmenschen gehört, so hätte er durch seinen Fall diesen Vorzug ebensowenig wie irgendeinen andern Bestandteil seiner Natur

verlieren können. Auf den Fall des Urmenschen, die sogenannte Erbsünde, können wir also das Nichtseinsollende in der Welt nicht zurückführen. Einige Kirchenväter der älteren Zeit berufen sich zur Beantwortung unserer Frage auf den Engelfall — eine Hypothese, die nicht schlechter ist als die „intelligible Tat" Kants und der Flügelverlust der Seele bei Platon. Allein wir wissen in der Philosophie nichts von Engeln oder reinen Geistern und können uns von der Einwirkung solcher Wesen auf die Körperwelt auch keinerlei Vorstellung machen.

Eine schwierige Frage ist, wie der Mensch dazu kommt, sich für das Sittengesetz zu entscheiden, trotzdem das radikal Böse ihn so sehr zum Gegenteil drängt, daß selbst Kant sich mit dem „Hinstreben nach dieser Entscheidung für die Pflichtbeobachtung" begnügen zu müssen glaubt. Die Frage ist um so schwieriger, weil es sich bei dieser Entscheidung nur um ein Entweder-Oder, entweder für das Gesetz oder gegen dasselbe handeln kann. Das haben zuerst die Stoiker eingesehen. Nach ihnen gibt es keine Mitte zwischen Gut und Böse. Der Übergang vom Bösen zum Guten ist deshalb notwendig ein plötzlicher, eine Art Wiedergeburt, wie sie sagen. In Übereinstimmung mit den Stoikern betont Kant, daß es zur Überwindung des Hanges zum Bösen für den Menschen einer „Revolution der Denkungsart", einer „einzigen unwandelbaren Entschließung", einer „völligen Wiedergeburt" bedürfe; nur dadurch könne eine allmähliche „Reform der Sinnesart" bewirkt werden oder ein moralischer Charakter entstehen. Es ist klar, daß diese Anschauungen des von dem Ernste der Sittlichkeit

ganz erfüllten Kant einzig und allein der Strenge der unbedingten Forderung des Sittengesetzes entsprechen. Aber wie soll, wie kann diese Revolution der Denkungsart in dem von Sinnlichkeit und Egoismus beherrschten Menschen zustande kommen? Daß dazu der Glaube an den vollkommenen Menschen, d. h. an den endgültigen Sieg der Sittlichkeit in der Menschheit, auf den sich Kant beruft, nicht ausreicht, wird wohl niemand in Abrede stellen können.

Wir erinnern uns an das so wahre, durch tägliche Erfahrung sich bestätigende Wort Spinozas: Affekte können nur durch Affekte überwunden werden. Der Hang zum Bösen in uns besteht aus Affekten, aus Gefühlen von großer Intensität, die leicht zu einem Maximum anschwellen und unsere Vorstellungs- und Urteilstätigkeit in starker Weise beeinflussen. Durch welchen Affekt können diese unseren Hang zum Bösen bildenden Affekte überwunden werden? Spinoza glaubt diesen Affekt in dem amor intellectualis Dei entdeckt zu haben, in der Liebe zu der Einen Substanz, aus der alle Wahrheit mit der ehernen Notwendigkeit eines logischen Schlusses sich ergibt. Aber wer die Freiheit des Willens anerkennt, wird sich für diesen Gott Spinozas nicht erwärmen können. Wir konnten an der Möglichkeit einer Aufeinanderfolge nur unter der Voraussetzung festhalten, daß Gott nicht in einem Notwendigkeitsverhältnis zu den aufeinanderfolgenden Gliedern steht oder ihr freier Urheber ist (S. 53—54). Wir lernten Gott kennen als die höchste Sittlichkeit und mußten ihn als die Verkörperung der Sittlichkeit bezeichnen (S. 279 u. 282). Die Allgemeinverbind-

lichkeit des Sittengesetzes mußten wir auf das göttliche Bewußtsein und die unbedingte Forderung desselben auf den Willen Gottes zurückführen (S. 283-284). Da alles Wirkliche Gedanke Gottes sein muß, wenn es für uns denkbar sein soll und insofern zu seinem Wesen gehört, so konnten wir uns die Schöpfung nur als einen selbstlosen Verzicht Gottes auf sein Eigentums- und Besitzrecht an diesen Gedanken erklären, durch den Gott den Dingen eine Selbständigkeit leiht, die ihnen eigentlich nicht zukommt und die von den freien Geschöpfen sogar auch gegen den Willen Gottes angewendet werden kann (S. 208). Die Schöpfung stellt sich uns so dar als einen Akt der selbstlosen Liebe Gottes. Alles Böse hat seinen Grund darin, daß wir unsere Selbständigkeit nicht als eine geliehene betrachten, sondern in selbstsüchtiger Weise als eine eigene behandeln.

Was liegt näher, als daß wir den Akt der selbstlosen Liebe Gottes durch eine rückhaltlose Hingabe an ihn erwidern. Sie ist die Quelle der Seligkeit, wie die Hingabe der Mutter an das Kind, der Braut an den Bräutigam, die sprichwörtlich gewordenen Beispiele der Seligkeit, die uns das Leben kennen lehrt, zeigen. Sie ist eins und dasselbe mit der Liebe, die in dem Vertrauen auf Gott, der die Sittlichkeit selbst ist, ihren Grund hat. Sie ist der Affekt, durch den alle anderen Affekte, aus denen sich unser Hang zum Bösen zusammensetzt, unterdrückt und unterbunden, in diesem Sinne überwunden, wenn auch nie völlig beseitigt werden können. (Vgl. meine Religiösen Vorträge Berlin, Schwetschke 1903, S. 72—81.) Die rückhaltlose Hingabe an Gott ist, wie alle Affekte,

ein Willensgefühl. Sie hat den höchsten Gefühlswert, und alle anderen Willensgefühle haben nur insofern Wert, als sie Ausdruck dieses Gefühles sind, wie alle einzelnen Sittengesetze nur allgemein und unbedingt verbindlich sein können, sofern sie Ausdruck des Einen Sittengesetzes sind. Die mit den Äußerungen und Ausführungen unserer Willensentschließungen, ja auch die mit den Willensentschließungen selbst für das Gesetz verbundenen Gefühle können, an sich genommen, nicht als Gefühlswerte betrachtet werden. Die mit den Äußerungen und Ausführungen unserer Willensentschließungen, mit unseren Erfolgen und Leistungen verbundenen Gefühle sind vielfach sinnlicher und selbstsüchtiger Art, die mit den Willensentschließungen selbst verbundenen sind nichts als Selbstgerechtigkeitsgefühle, wenn sie nicht die rückhaltlose Hingabe an Gott zum Ausdruck bringen.

Kritik der Urteilskraft.

Nicht bloß auf dem Willensgebiete, sondern auch auf dem Erkenntnis- oder Seinsgebiete gibt es etwas Seinsollendes und Nichtseinsollendes. Als ein dem Erkenntnis- oder Seinsgebiete angehörendes Nichtseinsollendes lernten wir bereits die Herrschaft des Körperlichen über das Geistige kennen, von der die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft im Bewußtsein des Menschen nur ein Teil ist. Insofern das Entstehen des Bösen in der Menschenwelt, der Willensentscheidung gegen das Sittengesetz durch diese Herrschaft veranlaßt wird, steht sie und somit das Nichtseinsollende auf dem Erkenntnisgebiet in Zusammenhang mit dem Bösen oder dem Nichtseinsollenden auf dem Willensgebiete. Die Beziehung zwischen beiden ist eine so enge, daß die Ansicht aufkommen konnte, das Böse bestehe in der Herrschaft des Körperlichen über das Geistige, in der Materie oder in der Konkupiszenz, der Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft im Menschen, eine Ansicht, die Platon und Kant nicht teilten und die von den christlichen Denkern aller Zeiten nachdrücklichst bekämpft wurde. Aber müssen wir doch nicht annehmen, daß alles Seinsollende und Nichtseinsollende auf dem Erkenntnis- oder Seinsgebiete in Zusammenhang steht mit dem Seinsollenden und Nichtseinsollenden auf dem

Willensgebiete? Wonach sollen wir beurteilen, was auf dem Erkenntnis- oder Seinsgebiete das Seinsollende und Nichtseinsollende ist? Wo ist das allgemeingültige Gesetz, das uns bei dieser Beurteilung als Maßstab dienen könnte? Die Erkenntnisgesetze, die wir bisher kennen lernten, lehren uns wohl, was ist, aber nicht, was sein soll. Einzig und allein durch das Willens- oder Sittengesetz, das höchste Gesetz, das wir kennen, werden wir über das, was sein soll und nicht sein soll auf dem Willensgebiete, unterrichtet. Könnte dieses höchste Gesetz, das wir kennen, nicht auch das Gesetz für das Seinsollende und Nichtseinsollende auf dem Erkenntnis- oder Seinsgebiete sein? Wir müssen an dem Sittengesetz eine negative und positive Seite unterscheiden. Um immer das gleiche zu wollen und das gleiche nicht zu wollen, sollen wir Lust und Unlust, Neigung und Abneigung, die Triebfedern des persönlichen und erweiterten Egoismus, überwinden — das ist die negative Seite der Forderung des Sittengesetzes. Wir sollen dann — und das ist damit schon gegeben — bei unserm Wollen und Nichtwollen uns lediglich nach der Erkenntnis der Stellung, die wir selbst und die andern Dinge in der Gesamtwirklichkeit einnehmen, richten, uns selbst und die andern Dinge nach dieser Erkenntnis behandeln — das ist die positive Seite der Forderung des Sittengesetzes. Sie schließt die negative Seite ein. Denn wenn wir uns lediglich von sachlichen Gesichtspunkten leiten lassen, dann ist der Egoismus der persönliche und erweiterte ausgeschlossen. Nach dieser Erkenntnis der Stellung, die die Dinge in der Gesamtwirklichkeit ein-

nehmen, bestimmen wir nun auch in der Tat, was und wie sie sein sollen und nicht sein sollen, was für sie das Seinsollende und Nichtseinsollende ist. Das Gesetz für die Behandlung der Dinge ist auch das Gesetz für die Beurteilung derselben. Was an den Dingen ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit entspricht, beurteilen wir als das für sie Seinsollende, was an ihnen dieser ihrer Stellung nicht entspricht, als das für sie Nichtseinsollende.

Auch die freien Wesen unterstehen dieser Beurteilung. Nur wenn sie sich selbst und andere ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit entsprechend behandeln, entsprechen sie selbst dieser Stellung oder sind in ihrem Handeln wenigstens so, wie sie sein sollen. Für unsere Behandlung der Dinge kommt lediglich ihre Stellung zur Gesamtwirklichkeit in Betracht, ob sie dieser Stellung entsprechen oder nicht nur insofern, als dadurch ihre Stellung zur Gesamtwirklichkeit geändert wird. Ein Verbrecher, ein ungeratener Sohn bedarf natürlich einer andern Behandlung als ein ehrlicher Mensch und ein wohlerzogenes Kind. Gegenstand der Beurteilung ist einzig und allein, ob die Dinge ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit entsprechen oder nicht entsprechen. Ob freie Wesen in ihrem Handeln ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit entsprechen, das können wir verhältnismäßig leicht beurteilen. Es genügt eigentlich schon, wenn wir erkennen, daß die Triebfedern des Egoismus bei ihrem Handeln keine Rolle spielen. Schwieriger ist diese Beurteilung, wenn sie nicht das Handeln der freien Wesen, sondern das Sein und die Beschaffenheit der freien

Wesen und aller übrigen Dinge betrifft. Der Maßstab der Beurteilung bleibt immer die Stellung der Dinge zur Gesamtwirklichkeit. Aber die Frage ist, was dieser Stellung entspricht, was ihr nicht entspricht.

Vielfach ist die Beantwortung dieser Frage leicht. Der Körper als Werkzeug des Geistes soll gesund sein, der Mann, der im Leben wirkt, tatkräftig, die Frau als Pflegerin der Kinder zartfühlend, der Hund als Begleiter des Menschen wachsam und treu, und das Gegenteil erklären wir für das Nichtseinsollende. Alle Dinge stehen miteinander in Beziehung, bilden ein System von Beziehungen; diese Beziehungen machen das Wesen der Dinge aus (S. 209). Nach diesen Beziehungen richtet sich die Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit und beurteilen wir das für sie Seinsollende und Nichtseinsollende. Was störend in dieses System von Beziehungen eingreift, was die Aufrechterhaltung der Gesamtwirklichkeit beeinträchtigt, ein Erdbeben, eine Überschwemmung, die eine größere oder geringere Zahl von Lebenskeimen und Lebensentwicklungen vernichtet, erklären wir ohne weiteres für ein Nichtseinsollendes, für ein Übel. Enthusiastische Optimisten, wie Giordano Bruno, haben behauptet, daß für den auf das Ganze gerichteten Blick alle Übel verschwinden und wir Menschen nur wegen der Einschränkung unseres Blickes auf einen kleinen Ausschnitt der Gesamtwirklichkeit in ihr etwas Nichtseinsollendes zu entdecken glauben. Immerhin mag manches, was dem beschränkten Blick als nichtseinsollend erscheint, von einem weiterschauenden Standpunkt aus als seinsollend erkannt werden; aber auch das

Umgekehrte kann der Fall sein. Glauben ja doch sogar die Mediziner unserer Tage die alte Frage Platons: τίς κρίνει τὸ ὑγιαινόν; die Grundfrage ihrer Wissenschaft: Was ist Krankheit, was ist Gesundheit? nicht in allen Fällen mit absoluter Sicherheit beantworten zu können. In manchen Fällen ist allerdings die Beantwortung der Frage, ob etwas der Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit entspricht oder nicht, schwierig und wegen der Beschränktheit unserer Erkenntnis unsicher und schwankend. Aber keine optimistische Schwärmerei wird uns irre machen an der Überzeugung, daß es unendlich viel Nichtseinsollendes in der Welt gibt, und wenn wir etwas als nichtseinsollend erkennen, dann haben wir auch damit sein Gegenteil als seinsollend erkannt.

Tritt eine Verschiebung der Krystallisationsflächen eines Minerals ein, oder finden wir das Gesetz der Blattstellung bei einer Pflanze nicht bestätigt, so betrachten wir das als etwas Nichtseinsollendes. Mit Recht. Denn durch die Krystallisationsform des Minerals und durch die Blattstellung der Pflanze wird ihre Stellung in der Gesamtwirklichkeit bestimmt. Das gilt allgemein für alle Gesetze, die wir von den Dingen aufstellen können. Mit Recht betrachten wir darum das ihren Gesetzen Entsprechende als das Seinsollende für die Dinge, das ihnen Nichtentsprechende als das Nichtseinsollende. Von Pythagoras bis Kopernikus hat man die Welt der Gestirne wegen der Regelmäßigkeit ihrer Bewegungen und der Unveränderlichkeit ihrer Gestalten also wegen ihrer Gesetzmäßigkeit als die Welt wie sie sein soll oder als die vollkommene Welt betrachtet und ihr die

irdische Welt als die Welt des Entstehens und Vergehens, des Wechsels und der Veränderung, der nichtseinsollenden regel- und gesetzlosen Willkür untergeordnet und im Range nachgestellt. Sogar eine besondere, von der der Gestirne verschiedene Materie glaubte man für die irdische Welt annehmen zu müssen. Erst ganz allmählich brach sich die Ansicht Bahn, daß auch für die irdische Welt die gleichen Gesetze gelten wie für die Welt der Gestirne und weiterhin, daß auch die Materie beider Welten die gleiche sei. Immer wurde das Gesetzmäßige als das Seinsollende und ihm gegenüber das Gesetzlose als das Zufällige charakterisiert, eine Wertbestimmung, die ihm einen niedern Rang zuschreibt. Aber nicht bloß das. Das Zufällige entspricht auf dem Seinsgebiete dem Willkürlichen auf dem Willensgebiete und ist ebenso ein Nichtseinsollendes wie dieses. Das Willkürliche auf dem Willensgebiete ist das Grundlose, weil durch kein Gesetz Bestimmte; es entsteht ja dadurch, daß wir dem Willensgesetz nicht folgen; und da dieses Gesetz das höchste Gesetz der Vernunft ist, so ist das Willkürliche auch das Vernunftlose oder Vernunftwidrige (S. 286). In ähnlicher Weise müssen wir auch über das Zufällige urteilen. Aber hier müssen wir doch eine Unterscheidung machen.

Wir sahen, daß die mechanische Weltanschauung ihre Schranken hat (S. 166 und 167). Was der mechanischen Gesetzlichkeit nicht entspricht, betrachten wir als zufällig und dieser Gesetzlichkeit gegenüber als nichtseinsollend. Aber manches, was mit den speziellen Gesetzen nicht übereinstimmt und ihnen gegenüber als

zufällig und nichtseinsollend erscheint, können wir uns doch nach den allgemeinen Gesetzen erklären und ist insofern also diesen allgemeinen Gesetzen gegenüber nicht etwas Zufälliges oder Nichtseinsollendes. So führen wir die Abweichung von der Krystallisationsform bei einem Mineral auf den Druck eines andern Körpers, die Abweichung von dem Gesetze der Blattstellung auf Mangel an Luft und Licht zurück. Was wir in dieser Weise zu erklären vermögen, können wir natürlich nicht mit dem Willkürlichen des Willensgebiets auf eine Stufe stellen, mögen wir es immerhin, weil es mit den speziellen Gesetzen nicht übereinstimmt, als zufällig und nichtseinsollend bezeichnen. An und für sich genommen und für sich allein betrachtet oder vom Standpunkte der mechanischen Weltanschauung aus ist es ja in der Tat nicht etwas Grundloses und Vernunftwidriges wie das Willkürliche auf dem Willensgebiete. Aber wir können dem Nichtseinsollenden und Zufälligen gegenüber, das sich nach den mechanischen Gesetzen erklären läßt, nicht immer den Standpunkt der mechanischen Weltanschauung einnehmen, wir sind oft genötigt, an dasselbe einen ganz andern Maßstab anzulegen, und dann erhält das Nichtseinsollende und Zufällige auch ein ganz anderes Gesicht. Beispiele mögen uns das zeigen. Wir können uns das Entstehen der Taubheit Beethovens, das Eintreten des Erdbebens von Lissabon 1755 ohne Zweifel nach mechanischen Gesetzen erklären. Aber das hält uns nicht ab, die Taubheit Beethovens ebenso wie das Erdbeben von Lissabon als etwas Vernunftwidriges, als ungereimt und widersinnig zu betrachten. Beethoven ohne Gehör erscheint

uns wie ein Raphael ohne Hände. Und wir begreifen, daß die Zeitgenossen gegenüber dem Erdbeben von Lissabon, das Millionen Lebenskeime und Lebensentwicklungen vernichtete, an der Theorie von „dieser besten der möglichen Welten" irre wurden, ein Voltaire und Friedrich der Große auf den Glauben an die Vorsehung verzichteten. Wir betrachten die Taubheit in ihrer Beziehung zu Beethoven, das Erdbeben in seiner Beziehung zu den vielen Menschenleben, Beethoven und diese Menschenleben in ihrer Stellung zur Gesamtwirklichkeit, nach der sich die Bestimmung, die Aufgabe, der Zweck Beethovens und der vielen Menschenleben richtet, und so kommen wir zu der Beurteilung der Taubheit und des Erdbebens als eines Nichtseinsollenden, Zufälligen, das in der Tat vernunftwidrig, ungereimt, widersinnig ist. Es ist die teleologische Weltanschauung, die dieser Beurteilung zugrunde liegt. Mag immer das Entstehen der Taubheit und des Erdbebens nach den mechanischen Gesetzen erklärt werden können, wir fragen: Was hat die Taubheit, das Erdbeben an dieser Stelle für eine Bedeutung, für einen Sinn, für einen Zweck? und so drängt sich uns die Überzeugung auf, daß sie grundlos, sinnlos, zwecklos oder einfacher, daß sie unzweckmäßig sind. Die teleologische Beurteilung geht nicht bloß über die mechanische Weltanschauung hinaus, sie wendet sich auch unter Umständen gegen dieselbe. Was sich nach der mechanischen Weltanschauung erklären läßt, gilt ihr für grundlos, wie unsere Beispiele zeigen. Sie ist also völlig unabhängig von der mechanischen Weltanschauung.

Wir sind mit dem Kant der Inauguraldissertation

überzeugt, daß die Beziehungen der Dinge, von denen ihre Stellung in der Gesamtwirklichkeit, ihre Bestimmung, ihre Aufgabe, ihr Zweck abhängt, nicht in ihnen selbst ihren Grund haben, sondern nur aufrecht erhalten werden können unter Voraussetzung des über ihnen stehenden, sie alle umfassenden Unendlichen. Gott ist also der Grund des Zweckzusammenhangs der Dinge. Da fragt sich, woher denn das Unzweckmäßige, Widervernünftige, Sinnlose und in diesem Sinne Nichtseinsollende oder Zufällige in den Beziehungen der Dinge zueinander stammt. In Gott, der die Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit, mit der dieses Unzweckmäßige in Widerspruch steht, bestimmt, kann es seinen Grund nicht haben. Es ist die Frage nach dem Ursprung des Übels in der Welt, die wir stellen. Zu diesem Unzweckmäßigen, Widervernünftigen gehört auch die Herrschaft des Körperlichen über das Geistige in der Welt, der Sinnlichkeit über die Vernunft in unserm Bewußtsein, die das Entstehen des Bösen, des Sinnlosen und Widervernünftigen auf dem Willensgebiete veranlaßt. Für unsern Willen gilt dasselbe Gesetz wie für die Dinge. Nach demselben Gesetz, nach der Erkenntnis ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit sollen wir die Dinge behandeln und beurteilen. Ein Zusammenhang zwischen dem Bösen auf dem Willensgebiet und dem Übel in der Seinswelt besteht ohne Zweifel. Insofern die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft in unserm Bewußtsein den Übeln zugerechnet werden muß und von Platon und Kant auf eine Verschuldung durch eine „intelligible Tat" oder durch einen vorzeitigen Fall zurück-

geführt wird, nehmen auch beide diesen Zusammenhang an. Aber diese Verschuldung kann nicht auf Rechnung des Menschen kommen, für dessen Willensentscheidung gegen das Sittengesetz ja die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft die Voraussetzung bildet. Wo ist der endliche Wille, dem sie zur Last fällt? (S. 306-307.) Wir wissen es nicht. Die Frage über den Ursprung des Übels in der Welt ist für uns unlösbar. Über die Vergeblichkeit der Versuche zur Beantwortung dieser Frage, die gewöhnlich als Theodizee oder Rechtfertigung Gottes wegen der Übel in der Welt bezeichnet werden, wie sie von den Stoikern, von Augustin, von den Philosophen des Mittelalters und von Leibniz unternommen wurden, handelt Kant in einer Abhandlung aus dem Jahre 1791. An der Wirklichkeit oder wie wir sagten (S. 209), der erdrückenden Tatsächlichkeit der Übel in der Welt und des Bösen in unserm Bewußtsein kann niemand zweifeln. Wie ist sie aber denkbar, wenn alles Dasein in letzter Instanz im Willen Gottes seinen Grund hat? (S. 208). Die Übel der Welt nehmen im Weltplan Gottes dieselbe Stelle ein, wie das Böse, sie sind insofern mittelbar von Gott gewollt oder, wie man gewöhnlich sagt, zugelassen, weil sie vom freien Willen abhängig sind, der sich gegen den göttlichen Willen entscheidet, wie wir das früher gezeigt haben. (S. 294.)

Da das Entstehen des Bösen in uns nach der Erfahrung durch die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft veranlaßt wird, so fragt sich, wie denn die Verschuldung, also die Willensentscheidung gegen das Gesetz zustande kommen konnte, auf welche Platon

und Kant diese Herrschaft zurückführen. Wir haben gesehen, daß die Schöpfung darin besteht, daß Gott auf sein Besitz- und Eigentumsrecht an den Gedanken von den Dingen, die zu seinem Wesen gehören, verzichtet, sich desselben entäußert und den Dingen dadurch eine Selbständigkeit leiht, die ihnen in Wirklichkeit nicht zukommt. Darin, daß die freien Wesen diese Selbständigkeit nicht als eine geliehene betrachten, sondern als eine eigene behandeln und gebrauchen, liegt eigentlich das Böse oder die Willensentscheidung gegen das Gesetz (S. 309). Vielleicht darf man sagen, daß der Gebrauch der bloß geliehenen Selbständigkeit als einer eigenen sehr nahe liegt, und kann hierin den Ursprung der Verschuldung finden, welche die Herrschaft der Sinnlichkeit über die Vernunft zur Folge hat. Man könnte denken, nur durch den Gebrauch der bloß geliehenen Selbständigkeit als einer eigenen sei eine Entwicklung in der Welt, insbesondere eine Kulturentwicklung möglich, nicht durch Rückgabe dieser Selbständigkeit an Gott und Hingabe des Willens an ihn, wie sie das Sittengesetz verlangt. Aber damit würde man das Sittengesetz als obersten Maßstab des Wertes aller Entwicklung, insbesondere auch der Kulturentwicklung in der Welt preisgeben, was sicher mit der Meinung Kants im Widerspruch steht. (Vgl. meine Religiösen Vorträge S. 80—81, S. 72—73, S. 75—76.)

Das Seinsollende und Nichtseinsollende in der Dingwelt ist der Gegenstand der Kritik der Urteilskraft Kants. Mit Recht widmet Kant diesem Gegenstande ein besonderes Werk. Das Sittengesetz verlangt von uns,

daß wir die Dinge behandeln, wie es ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit entspricht, daß mit andern Worten unser Wille dieser Stellung entspricht. Eine andere Frage ist, ob die Dinge selbst dieser ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit entsprechen. Nur dann, wenn das der Fall ist, sagen wir von ihnen, daß sie sind, wie sie sein sollen. Diese Frage nun beantworten wir in den Beurteilungen, über die Kant in der Kritik der Urteilskraft handelt. Es ist klar, daß diese Beurteilungen uns ein neues Erkenntnisgebiet eröffnen, das einer besonderen Untersuchung bedarf. Auch darin hat Kant Recht, wenn er zum Mittelpunkt seiner Kritik der Urteilskraft den Begriff des Zweckes macht oder was dasselbe ist, den Beurteilungen die teleologische Weltanschauung als Maßstab zugrunde legt. Auch wenn wir das, was der mechanischen Gesetzlichkeit entspricht, als seinsollend, und was ihr nicht entspricht, als nichtseinsollend bezeichnen, betrachten wir diese Gesetzlichkeit als Ausdruck eines Willens, der die Verwirklichung derselben verlangt oder sich zum Zwecke setzt. Nur einem Willen gegenüber kann von einem Sollen die Rede sein. In den Beurteilungen wenden wir darum auch das Gesetz des Willens auf das Gebiet der Dinge an und können eben darum mit Kant die Kritik der Urteilskraft als die Vermittlung oder als das Bindeglied zwischen der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft ansehen. Wenn wir die teleologische Weltanschauung auch auf die mechanische Gesetzlichkeit anwenden können, so zeigt sich darin ihr umfassender Charakter, da sie sich auch auf das ihr Entgegengesetzte erstreckt und

dieses in ihren Bereich zieht. Aber sie hat daneben auch ein Gebiet, das ihr ausschließlich zugehört, auf dem die mechanische Gesetzlichkeit keine irgendwie maßgebende Rolle spielen kann. Dieses Gebiet der teleologischen Weltanschauung macht darum auch den eigentlichen Gegenstand der Kritik der Urteilskraft aus. In den erklärenden Naturwissenschaften, Physik, Astronomie, Chemie und außerdem in der Mineralogie und Geognosie können wir mit der mechanischen Weltanschauung, abgesehen von den von ihr unabtrennbaren Schranken, auskommen, hier spielt sie in der Tat eine maßgebende Rolle. Anders ist es mit der Welt der Organismen, für deren Erkenntnis die teleologische Weltanschauung nicht entbehrt werden kann. Die Organismen und ihre Entwicklung bilden den zweiten Teil der Kritik der Urteilskraft, von Kant als Kritik der teleologischen Urteilskraft bezeichnet. Da die Organismen, die Pflanzen und Tiere den Gegenstand der beschreibenden Naturwissenschaft ausmachen, so können wir sagen, daß Kant in diesem Teile seiner Kritik der Urteilskraft die Frage beantwortet, wie beschreibende Naturwissenschaft möglich ist, eine Frage, die Kant nicht ausdrücklich stellt.

Kant betont nachdrücklich, daß die mechanische Weltanschauung für die Erklärung der Organismen nicht ausreicht. Nicht einmal den Stoffwechsel der Organismen, vermöge dessen sich bei beständigem Austausch der Stoffteilchen mit der Umgebung doch die gleiche Form erhält, viel weniger noch die Wiederkehr der gleichen Form in den von den alten Organismen abstammenden neuen können wir uns nach mechanischen Gesetzen

verständlich machen. Der Stoffwechsel und der Abstammungsvorgang ordnen sich, wie es scheint, der Erhaltung der gleichen Form und der Wiederkehr der gleichen Form in neuen Organismen unter, sie dienen ihm als Mittel zum Zweck. Der Organismus unterscheidet sich vom Unorganischen dadurch, daß seine Teile nicht bloß äußerlich nebeneinander liegen, sondern sich gegenseitig tragen, bedingen und bestimmen, das eine muß hier immer als Mittel zum Zweck des andern und umgekehrt betrachtet werden. Der Organismus ist ein Ganzes, keine bloße Summe von Teilen, ein ὅλον kein πᾶν, wie Platon zuerst Theätet 201 D—206D unterscheidet: aus dem Ganzen werden uns erst die Teile verständlich, nicht aber vermögen wir aus den Teilen das Ganze zusammenzusetzen, wie das bei der Summe der Fall ist. Wie sollen wir uns erklären, daß aus dem Ei das Hühnchen bestimmter Art und aus der Eichel der Eichbaum bestimmter Art sich entwickelt und daß Hühnchen und Eichbaum trotz aller Veränderungen ihrer Materie, die wechselt und im Wechsel wächst, den bestimmten Arttypus festhalten, wenn wir nicht annehmen, daß der Begriff dieser Organismen als gestaltendes Prinzip in ihnen wirkt und sie ihrem Ziele entgegenführt und darum die Verwirklichung dieses Begriffs von den Organismen als Zweck angestrebt wird, wenn wir mit andern Worten die Theorie des Aristoteles von der Selbstentwicklung der Dinge gemäß ihrem Begriff nicht auf die Organismen anwenden. Eine Entwicklung kann es nicht geben ohne Entwicklungsziel, und die vorausgehenden Stufen der Entwicklung verhalten sich zu den nachfolgenden und zu dem Entwick-

lungsziel wie die Mittel zum Zweck. Und als Entwicklungen müssen wir doch die Organismen auffassen. Als eine Entwicklung müssen wir nach Kant mit unseren Naturforschern auch die Natur im ganzen auffassen. (S. 231, 234, 235.) Alle Entwicklung ist aber, wie Aristoteles richtig gesehen hat, Selbstentwicklung. Anregungen und Einflüsse, die von außen kommen, ordnen sich dieser Selbstentwicklung unter und dienen nur als Mittel zu ihrem Zweck. Bei all dieser Entwicklung der Organismen und der Natur handelt es sich um Aufrechthaltung und Durchführung der Selbständigkeit der Organismen gegenüber der Gesamtnatur und der Natur gegenüber der Gesamtwirklichkeit.

Wir kennen nur Eine Selbständigkeit, die des sich selbst bestimmenden Willens, der sich Zwecke setzt und die Mittel wählt, welche nach der Erfahrung für die Erreichung dieser Zwecke dienlich sind. Es ist deshalb begreiflich, daß wir die Selbständigkeit der Organismen und der Natur überhaupt, die wir als Tatsache anerkennen müssen, unserm Verständnis näher zu bringen suchen, indem wir auch bei den Organismen und der Natur von Zwecken sprechen, die sie sich selbst setzen, oder ihnen mit Aristoteles eine Zielstrebigkeit zuschreiben. Aber es ist zu beobachten, daß hinter den Selbstbestimmungen des Willens als Leiter und Führer nicht bloß das höchste Willensgesetz, sondern der ganze Reichtum unserer Erfahrungserkenntnisse steht. Eine Selbstentwicklung des Willens ist uns deshalb ebenso wie seine Selbständigkeit völlig verständlich. Den Organismen

und der Natur mangelt jede Erkenntnis, die dem an sich genommen blinden Willen als Führer und Leiter dient. Auf den Künstler, der nach einer Idee und um eines Zweckes willen sein Kunstwerk schafft, können wir uns zur Erklärung der Organismen und der Natur nicht berufen, denn einmal wird er von Erkenntnissen geleitet, dann ist das von ihm geschaffene Werk ja auch kein Organismus, der sich bei allen Stoffabnahmen und Stoffzunahmen in seiner Form erhält und diese Form sogar auf andere von ihm abstammende Organismen überträgt. Aber kann uns denn eine Zwecksetzung und Zielstrebigkeit ohne Erkenntnis irgend etwas erklären? Wird uns durch diese Annahme die Selbstentwicklung der Organismen und der Natur nicht noch rätselhafter? Ist überhaupt diese Übertragung der Formen des Wollens auf die Organismen und die Natur etwas anderes als ein letzter Rest des Animismus, der alles als belebt und beseelt, als mit Gefühl und Willen ausgestattet auffaßt, den wir doch unsern Kindern, den Wilden und den Dichtern überlassen, aber aus der Wissenschaft verbannen müssen? Aber wie sollen wir uns die Selbstentwicklung der Organismen und der Natur, durch die wir ihre Selbständigkeit kennen lernen, erklären? Mögen wir sie als eine Auseinanderlegung, Entfaltung eines vorhandenen Inhalts im Sinne der μίξις des Anaximander nach der Erklärung des Aristoteles oder als einen Fortschritt vom Bestimmungslosen zu immer reicheren, durch äußere Einflüsse gewonnenen Bestimmtheiten auffassen, die im Begriff der Selbstentwicklung liegende Schwierigkeit wird weder durch die eine noch durch die andere Auf-

fassung beseitigt. Sie bleibt auch bestehen, wenn wir die aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen als Beziehungen auf das über allen Beziehungen stehende und sie ermöglichende Unendliche zurückführen. Wir sahen früher (S. 208), daß Gott in der Schöpfung den Dingen, die ursprünglich seine Gedanken sind, eine Selbständigkeit leiht, die ihnen eigentlich nicht zukommt. Diese geliehene Selbständigkeit lernen wir in unseren Wollungen kennen, und wir können deshalb auch von einer Selbstentwicklung dieser unserer Wollungen reden. Worin die Selbständigkeit der Organismen und der Natur, die von der Selbstentwicklung beider vorausgesetzt wird, bestehen kann, wie wir uns diese Selbständigkeit und Selbstentwicklung denken sollen, das wissen wir nicht. Die Rede von Zwecken, die ohne Erkenntnis erstrebt und erreicht werden, führt uns keinen Schritt weiter, wenn wir für diese Selbständigkeit und Selbstentwicklung eine Erklärung suchen.

Ganz etwas anderes ist es, wenn wir die Dinge nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit, nach ihrer Aufgabe und Bestimmung und insofern auch nach ihren Zwecken beurteilen. Durch diese Beurteilungen gewinnen wir wirkliche neue Erkenntnisse von den Dingen, die wir durch die mechanische Weltanschauung nicht gewinnen können. Ihnen liegt die teleologische Weltanschauung zugrunde, die wir als eine wissenschaftlich berechtigte Erkenntnisquelle neben der mechanischen Weltanschauung anerkennen müssen. Was wir durch diese Beurteilungen kennen lernen, ist das Seinsollende und Nichtseinsollende in den Dingen, worüber uns keine

mechanische Gesetzlichkeit belehren kann. Natürlich können wir auch die vorangehenden Entwicklungsstufen eines Organismus und der Natur in ihrer Stellung zu den nachfolgenden ins Auge fassen und danach beurteilen, was für sie das Seinsollende und Nichtseinsollende ist. Aber diese Beurteilung hat nichts gemein mit der Auffassung der Organismen und der Natur als von einem Streben nach einem Ziele geleitet ohne Erkenntnis dieses Zieles. Diese Auffassung ist uns nicht bloß völlig unverständlich, sie ist auch für die Erklärung der Selbständigkeit und Selbstentwicklung der Organismen und der Natur ganz nutzlos. Die von ihr ganz verschiedene Beurteilung hingegen geschieht, wie wir gesehen haben, nach einem Gesetze, und zwar nach demselben Gesetze, das auch für die Behandlung der Dinge durch unsern Willen gilt: nach der Erkenntnis der Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit, ihrer Aufgabe, ihrer Bestimmung ihrem Zwecke. Sie ist nicht bloß wissenschaftlich berechtigt, sondern führt uns auch zu neuen Erkenntnissen von dem, wie die Dinge sein sollen und nicht sein sollen. Wir erwähnten schon, daß die Erkenntnis der Stellung der Dinge in der Gesamtwirklichkeit, ihrer Aufgabe, ihrer Bestimmung, ihres Zweckes oft schwierig ist, was dann auch unsere Meinung darüber, wie die Dinge sein und nicht sein sollen, zu einer unsicheren und schwankenden macht. Aber könnten wir jene Erkenntnis überhaupt nicht gewinnen, dann hätten wir auch kein Recht, von Übeln in der Dingwelt oder von dem Nichtseinsollenden in den Dingen zu reden, das dem Bösen oder dem Nichtseinsollenden in der Willenswelt entspricht.

Kant hat die Auffassung der Organismen und der Natur als von einem Streben ohne Erkenntnis geleitet und die Beurteilung der Dinge nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit nicht unterschieden, vielmehr diese Auffassung ganz deutlich mit der teleologischen Betrachtung verselbigt. So kommt er zu der Meinung, daß die teleologische Betrachtung, die doch in erster Linie in der Beurteilung der Dinge nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit und damit nach ihrem Zweck besteht, uns keine wirklichen neuen Erkenntnisse vermittelt, sondern nur als eine regulative oder Forschungsmaxime betrachtet werden darf, die uns Fingerzeige gibt zu neuen Entdeckungen oder neue Aufgaben stellt, z. B. was ist der Zweck der Milz, der Leber, des Herzens. Kant spricht wiederholt von Absichten der Natur, d. h. von Zwecken, die die Natur sich selbst setzt. Davon kann natürlich keine Rede sein. Man könnte denken, jedes Ding sei durch sein Wesen, d. h. durch seine Stellung in der Gesamtwirklichkeit, die einzig und allein sein Wesen ausmachen kann, sich selbst Gesetz, wie es sein solle und nicht sein solle, und so auch sein eigner Zweck. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn man nur beachtet, daß das Ding sich sein Wesen nicht selbst gegeben, darum seine Stellung zur Gesamtwirklichkeit nicht selbst bestimmt, sein Gesetz sich nicht selbst auferlegt und somit auch seinen Zweck sich nicht selbst gesetzt hat. Kant betont, daß die teleologische Betrachtung der Dinge, d. h. die Beurteilung derselben nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit, nach ihrem Zweck, die Annahme eines verständigen Welturhebers, der also diese Stellung und

damit diesen Zweck bestimmt, unmittelbar nahe lege, und er ist weit entfernt, diese Annahme irgendwie zu bestreiten. In der Kritik der reinen Vernunft ist er der Meinung, man könne auf diesem Wege nur zu einem Weltbaumeister oder Weltordner gelangen. Hier macht er geltend, daß die Annahme eines verständigen Welturhebers in der Wissenschaft keine Stelle finden könne, weil die teleologische Betrachtung nur eine menschliche Auffassungsweise sei und darum keine Erkenntnisse vermitteln könne. Wir betonen dagegen, daß wir schon nach dem Gesetze des hinreichenden Grundes Gott als die Möglichkeitsbedingung aller Beziehungen der Dinge zueinander, somit auch ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit, ihrer Aufgabe, ihrer Bestimmung, ihres Zweckes anerkennen und darum an seinem Dasein festhalten müssen. So wenig der Wille sich selbst das Gesetz auflegt, wie er sein soll, so wenig legen sich auch die Dinge die Gesetze auf, wie sie sein sollen. Sie haben einen Zweck, aber setzen sich diesen Zweck nicht selbst. Wiederholt und nachdrücklichst spricht Kant von der Unterordnung der mechanischen Erklärung unter die teleologische Betrachtung, was natürlich nur einen Sinn hat, wenn der teleologischen Betrachtung ein wirklicher Erkenntniswert eignet.

Den weitaus umfangreichsten ersten Teil seiner Kritik der Urteilskraft widmet Kant einer Erörterung über das Schöne und Erhabene. Er bezeichnet deshalb diesen Teil als Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Auch das Schöne und Erhabene wie ihr Gegenteil gehören zu dem Seinsollenden und Nichtseinsollenden, das wir in letzter

Instanz durch die Beurteilung der Dinge nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit, nach ihrer Aufgabe, Bestimmung oder ihrem Zweck kennen lernen. Wie mit den Wollungen, je nachdem sie dem Sittengesetz entsprechen oder nicht, sich Gefühle der Billigung und Mißbilligung verbinden, die wir als Willensgefühle bezeichnen müssen, so verbinden sich mit den Erkenntnissen des Seinsollenden und Nichtseinsollenden Gefühle des Gefallens und Mißfallens, die wir als Erkenntnisgefühle bezeichnen müssen. Von diesen Gefühlen handelt Kant in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft, die insofern auch als eine Kritik der Gefühle betrachtet werden kann. Auch bezüglich dieser Gefühle stellt Kant die Frage, ob sie allgemeingültig sein können oder von allen anerkannt werden müssen; wie wir es ausdrücken, ob es allgemeingültige Gefühlswerte gibt, eine Frage, die nur dann bejahend beantwortet werden kann, wenn es für diese Gefühle synthetische Urteile a priori gibt, da wir ja überhaupt zur Erkenntnis des Allgemeingültigen nach Kant nur durch synthetische Urteile a priori gelangen.

Kant unterscheidet objektive und subjektive Zweckmäßigkeit. Objektive Zweckmäßigkeit oder Vollkommenheit ist dann vorhanden, wenn die Dinge mit ihrem Wesen übereinstimmen und insofern ihrer Bestimmung entsprechen; wir können dafür auch sagen, wenn sie ihrem Begriff, ihrem Gesetz und somit ihrem Zweck entsprechen, was alles darauf hinauskommt, daß sie so sind, wie sie nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit sein sollen. Selbstverständlich muß diese objektive Zweckmäßigkeit von der äußeren Zweckmäßigkeit von dem, wozu die Dinge gebraucht

werden können oder dienen, z. B. von der Zweckmäßigkeit der Nase, die Brille zu tragen, sorgfältig unterschieden werden. Aber sie ist doch für Kant nur eine subjektive, da er die Beurteilung nach dem Zweck] nur als eine menschliche Auffassungsweise betrachtet, die uns keine wissenschaftlich berechtigten Erkenntnisse vermitteln kann. Wir haben gesehen (S. 313), daß für diese Beurteilung dasselbe apriorische Gesetz gilt, wie für die Behandlung der Dinge durch unsern Willen und halten darum daran fest, daß wir durch die Beurteilung nach dem Zweck wirkliche neue Erkenntnisse gewinnen können, nämlich davon, wie die Dinge sein und nicht sein sollen. Unter der subjektiven Zweckmäßigkeit versteht Kant die Schönheit. Sie soll dann vorhanden sein, wenn die Dinge mit unserer Erkenntnisorganisation übereinstimmen, genauer die Phantasie und den Verstand des Betrachters in einen lustvollen Einklang versetzen. Hiernach scheint die Schönheit nicht eigentlich eine Eigenschaft der Dinge zu sein, sondern in der harmonischen Tätigkeit unseres Anschauens und Denkens zu bestehen. Jedenfalls setzt der lustvolle Einklang zwischen Phantasie und Verstand eine entsprechende Erkenntnisorganisation voraus. Die Allgemeingültigkeit der ästhetischen Gefühle ist darum nach Kant auch nur eine subjektive, das Gesetz für sie nur subjektiv apriorisch, d. h. nur so weit reichend, als die gleiche Erkenntnisorganisation vorhanden ist. Das Wohlgefallen am sinnlich Angenehmen ist bei Kant bei verschiedenen Personen verschieden, das Wohlgefallen am sittlich Guten ist bei allen gleichmäßig vorhanden, denn alle müssen sich in Achtung vor ihm beugen. Das

Wohlgefallen am Schönen] ist einerseits auch bei verschiedenen verschieden: über den Geschmack ist nicht zu streiten; aber andererseits erhebt es doch den Anspruch für alle zu gelten, denn alle streiten über das, was sie für schön halten. So Kant. Der Streit ist kein Beweis gegen die Allgemeingültigkeit ästhetischer Gefühle. Es kommt darauf an, ob wir ein wirklich allgemeingültiges Gesetz für diese Gefühle aufstellen können, davon hängt ihre Allgemeingültigkeit im strengen Sinne ab.

Kant fragt, ob das ästhetische Gefallen der Beurteilung vorangehe oder nachfolge und entscheidet sich für das letztere, ja er stellt sogar für die Beurteilung oder das Geschmacksurteil ein Kriterium auf, nämlich die allgemeine Mitteilbarkeit des Gefühlszustandes. Das ästhetische Gefallen beruht auf einer Erkenntnis, es tritt infolge der bloßen Erkenntnis ein, es ist ein uninteressiertes Wohlgefallen, wie Kant treffend sagt. Es verbindet sich unmittelbar mit der Erkenntnis, beruht nicht auf einem Studium, auf einer Überlegung wenigstens bei dem nicht, der den Blick für das Schöne hat. Aber wenn dieser nun den Anderen, dem der Blick fehlt, auf dies oder jenes als Grund seines Gefallens aufmerksam macht, so folgt auch bei dem Andern das Gefallen — auch sein Gefallen beruht auf einer Erkenntnis. Worin besteht diese Erkenntnis, auf der das ästhetische Gefallen beruht? Angenehm ist uns etwas darum, weil es uns Lust gewährt und umgekehrt, was uns Lust gewährt, ist uns angenehm. Ganz anders ist es mit dem Guten und Schönen. Wir nennen nicht etwas gut, weil wir es billigen, sondern umgekehrt, weil es gut ist darum billigen wir es; und

wir nennen nicht etwas schön, weil es uns gefällt, sondern umgekehrt, weil es schön ist, darum gefällt es uns. Auch der Wert der Dinge hängt nicht von unserm Gefühle ab, er wird dadurch bestimmt, ob und in wiefern die Dinge mit ihrem Gesetz oder Zweck übereinstimmen. Nicht bloß das Erkennen und Wollen sind wertvoll nur darum, weil sie mit ihrem Gesetz oder Zweck übereinstimmen. Das gilt von allen Dingen. Auch das Gefallen am Wertvollen, worunter wir nur das Gesetz- und Zweckmäßige, nicht das regellos wechselnde sinnlich Angenehme verstehen, ist durch die Erkenntnis desselben bedingt. Worin besteht die Erkenntnis, welche das Gesetz des ästhetischen Gefallens bildet? Die Erkenntnis des Seinsollenden, sofern diese Erkenntnis selbst so ist, wie sie sein soll. Es ist eine Beurteilung, der das für die Beurteilung und Behandlung der Dinge gemeinsame apriorische und allgemeingültige Gesetz: die Erkenntnis der Dinge nach ihrer Stellung in der Gesamtwirklichkeit, nach ihrer Aufgabe und Bestimmung, nach ihrem Zweck oder nach ihrem Begriff und Gesetz, zu grunde liegt. Diese Erkenntnis also, das gemeinsame Gesetz für unsere Beurteilung und Behandlung der Dinge, ist auch das apriorische und allgemeingültige Gesetz für die ästhetischen Beurteilungen, für die Erkenntnis des Seinsollenden und damit auch für das ästhetische Gefallen. Aber wir müssen hinzufügen, diese Erkenntnis muß auch so sein, wie sie sein soll, wenn das ästhetische Gefallen sich mit ihr verbinden soll. Sie muß eine durchaus einleuchtende, eine klare und deutliche sein. Das ist, soviel ich sehe, was wir

festhalten müssen von „dem lustvollen Einklang von Phantasie und Verstand“, von „der harmonischen Tätigkeit von Anschauen und Denken“, auf die Kant hinweist. Ist dies der Fall, so treten in uns erfahrungsmäßig immer die Gefühle des ästhetischen Gefallens auf, und diese Gefühle sind allgemeingültig oder haben einen Gefühlswert, den alle anerkennen müssen.

Daß nicht bloß dasjenige, von dem wir eine sinnliche Anschauung haben und mit dem wir uns in der Phantasie beschäftigen können, schön ist und ein ästhetisches Gefallen in uns weckt, hat schon Platon im Phädrus (250 B.) betont, für den die Körperschönheit im Vergleich zur Seelenschönheit nur ein Schein ist. Kant sagt in der Kritik der praktischen Vernunft: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“. Haben wir nicht gegenüber dem Sittengesetz ebenso das ästhetische Gefühl des Erhabenen wie gegenüber dem Sternenhimmel? Und doch können wir das Sittengesetz nur mit dem Denken erfassen. Haben wir nicht auch Gott gegenüber das ästhetische Gefühl des Erhabenen, obgleich wir das wirklich Unendliche nur denken, aber niemals anzuschauen vermögen? Oder sollen wir mit Kant das Gefühl des Erhabenen auf das mathematisch Unbegrenzte (Sternenhimmel, Meer) und das dynamisch Überwältigende (Erdbeben, Überschwemmung) einschränken, von denen das letztere schwerlich ein ästhetisches Gefallen erwecken kann? Ich kann es nicht für richtig halten, wenn Kant in erster Linie das Schönheitsgefühl auf die Gestalt und

Form der Gegenstände bezieht und so die „freie" Schönheit der „anhängenden "gegenüberstellt, bei der auch die Vollkommenheit oder objektive Zweckmäßigkeit eine Rolle spielen soll. Arabesken, Blumen sollen gefallen bloß wegen ihrer Form; Wohnhäuser, Tempel nicht bloß deswegen, sondern weil sie auch ihrem Zwecke entsprechen. Gewiß kann es auch eine schöne Form geben, eine schöne Gestalt, ein schönes Gesicht, wenn ihre Teile zueinander passen, die richtige Stellung zueinander und zum Ganzen einnehmen; aber dann bringen sie das Gesetz der Form, der Gestalt, des Gesichts zum Ausdruck, Form, Gestalt, Gesicht sind, wie sie sein sollen. Auch von ihnen gilt: Schön ist nur das, was uns an eine Idee (eben das Seinsollende) erinnert oder einer Idee entspricht. Außerdem gehören Form, Gestalt, Gesicht zur Erscheinung der Dinge und weisen wie die Erscheinung über sich selbst hinaus. Es gibt keine Erscheinung, in der uns nicht etwas von ihr Verschiedenes erschiene, keine Anschauung, die nur sich selbst anschaut, keine Vorstellung, die nur sich selbst vorstellt. Nur die Gedankenlosigkeit kann das Gegenteil behaupten.





